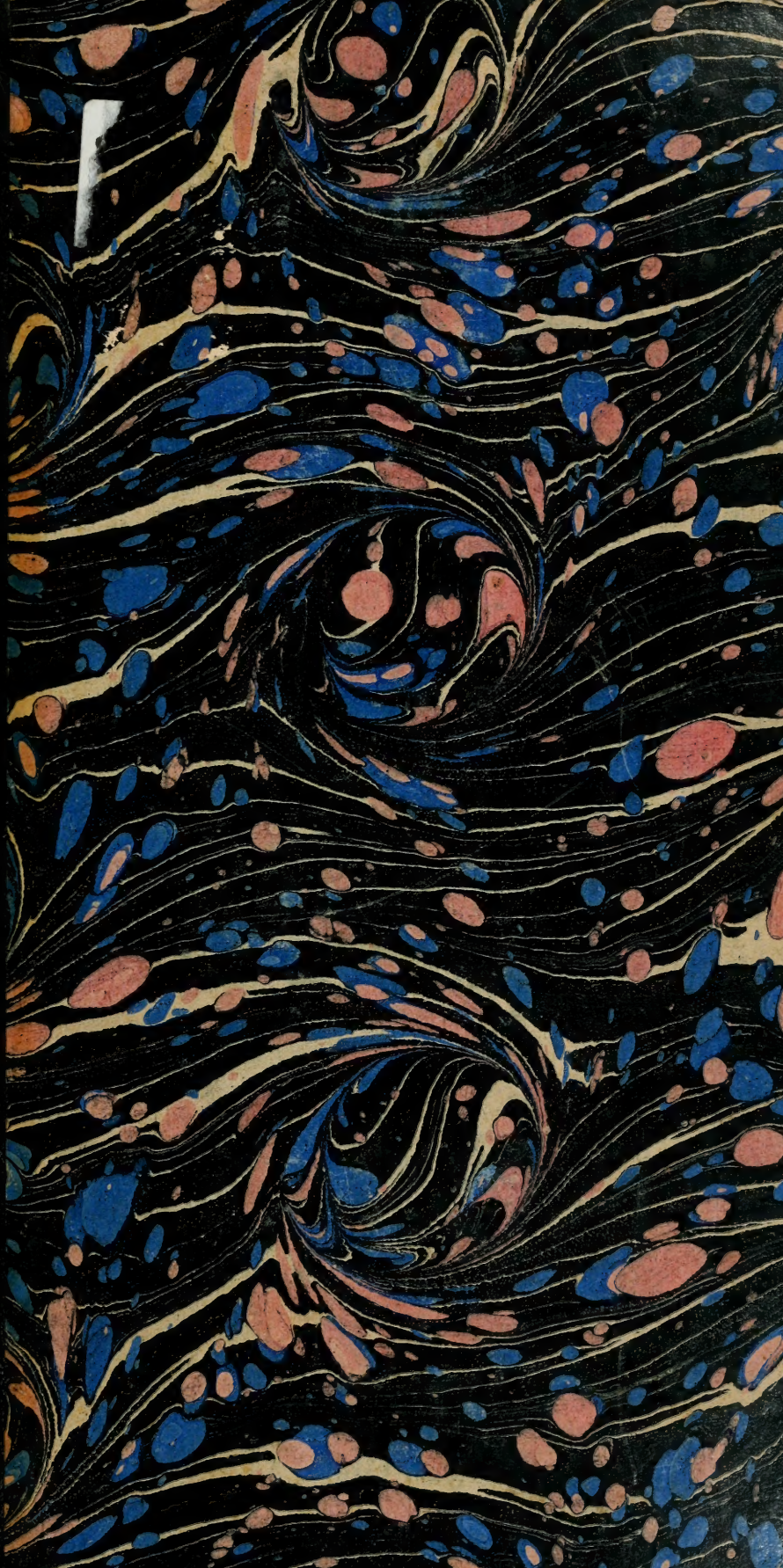

REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

NEUVIÈME ANNÉE

XV

JUILLET A DÉCEMBRE 1909

PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Éditeurs

117, RUE DE RENNES, 117

B
2
R23
année 9
juil.-déc.

LA NOTION DE VÉRITÉ

DANS LE PRAGMATISME

Ce n'est pas sans hésitation que je viens d'écrire ce titre. Peut-être eût-il mieux valu dire : Les Diverses Conceptions de la Vérité chez les Pragmatistes. N'y a-t-il, en effet, qu'un Pragmatisme et n'y trouve-t-on qu'une seule théorie de la vérité ? En procédant avec un soin minutieux, M. Lovejoy en a compté jusqu'à treize (1). Sur quoi, un complaisant critique, partisan de la nouvelle école, lui a fait observer qu'il s'était donné là un mal bien inutile, attendu que les variétés de pragmatismes sont comme les sables de la mer, chaque pragmatiste ayant créé la sienne, et que, d'ailleurs, on ne saurait s'en étonner, puisque l'on peut bien soutenir, d'une manière plus générale, qu'il y a autant de sciences que de savants (2).

Si cette audacieuse assertion était exacte, elle nous conduirait à un doux scepticisme et nous déclinerions tout effort pour comprendre une philosophie que de continuels changements rendraient insaisissable et qui défierait par sa mobilité la critique la plus agile. Mais il est difficile d'y voir autre chose qu'une impression superficielle et un amusant paradoxe. Ce paradoxe est né sans doute d'une confusion entre « l'attitude pragmatiste » et le Pragmatisme proprement dit. L'attitude pragmatiste se rencontre chez un grand nombre de philosophes de tendances très différentes ; le Pragmatisme est quelque chose de moins vague. Il comprend un ensemble de théories qui visent à renouveler la logique et l'épistémologie

(1) *The Thirteen Pragmatisms.* (*Journ. of Phil. Psych. and Scient. Meth.* 2 et 16 Janv. 1908.)

(2) Max Meyer : *The Exact Number of Pragmatisms.* (*Ibid.*, 4 juin 1908.)

d'abord, et, plus tard, la métaphysique et la morale (1). Ces théories sont encore loin d'être achevées, elles se ressentent des tâtonnements inévitables du début et l'on doit se garder de prendre pour des divergences réelles de simples variations indiquant seulement les étapes de la synthèse. La direction suivie reste la même, et, pour me borner aux écrits de ceux qui passent à bon droit pour les chefs du mouvement, James, Schiller et Dewey, je crois possible de signaler dans leurs idées un certain nombre de points communs dont le rapprochement jettera quelque jour sur la notion pragmatiste de vérité.

Un premier trait de ressemblance entre ces philosophes, c'est la *conception dynamique* qu'ils ont de la vérité et qu'ils opposent vigoureusement à la *conception statique* de l'intellectualisme. Ils entendent par là que la vérité n'est pas une qualité inhérente à certaines de nos idées, qualité qu'elles posséderaient antérieurement à tout contact avec l'expérience, en vertu de leur seule structure et des relations qui en résulteraient avec la réalité. Ils en font une qualité acquise, ou, pour mieux dire, un événement, un phénomène, un processus, le processus même de la vérification de l'idée. C'est une erreur de croire qu'il y ait des idées naturellement vraies et d'autres naturellement fausses ; elles ne sont d'abord ni vraies ni fausses, elles le deviennent. Elles entrent en activité pour modifier avantageusement notre expérience et les termes de vrai et de faux ne désignent pas autre chose que le succès ou l'échec de cette tentative. « La vérité d'une idée, dit James, n'est pas une propriété stagnante qui inhère en elle. La vérité *survient* (happens) dans une idée. Elle *devient* vraie, elle est *rendue* vraie (*made* true) par les événements. En fait, sa vérité *est* un événement, un processus qui consiste à se vérifier elle-même, sa véri-*fication*. Sa validité est le processus de sa valid-*ation* (2). » Des affirmations analogues se rencontrent à tout instant dans

(1) On pourra aisément s'en rendre compte en parcourant les pages que j'ai consacrées au mouvement pragmatiste dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. *Bulletins de Métaphysique*, janvier 1907, pp. 105-129 ; 1908 pp. 103-110 ; 1909 pp. 97-102 et *Un Essai de Synthèse Pragmatiste*, juillet 1907 pp. 433-448.

(2) *The Notion of Truth. — Pragmatism.* (New-York 1907, p. 201. Tous les mots sont soulignés dans le texte.)

les ouvrages de Schiller : « Nous ne pouvons jamais remonter à des vérités si fondamentales qu'il soit impossible de concevoir *qu'elles aient été faites* (1)... Il y a autant de probabilité pour qu'une vérité réellement *a priori*, c'est-à-dire une vérité prétendue (a claim) qui précéderait réellement toute expérience, soit fausse quand on l'applique, qu'il y en a pour qu'elle soit vraie (2). Une vérité qui ne veut pas (ou ne peut pas) se soumettre à une vérification n'est encore aucunement une vérité (3). » En effet, remarque Schiller, le mot vérité est ambigu. Il peut désigner soit une affirmation qui se présente comme vraie, qui a la prétention (claim) d'être vraie (et, au point de vue de la logique formelle, toutes les propositions sont dans ce cas), soit une affirmation dont les prétentions se sont trouvées justifiées, dont l'exactitude a été reconnue ou plus précisément qui est devenue vraie (4). Celle-ci mérite seule le nom de vérité.

Même opposition chez Dewey entre les deux états du jugement, avant et après l'essai expérimental. Voici comment il présente la question. Née avec la réflexion, l'idée a pour but d'écarter une difficulté, de résoudre un problème. Elle doit rétablir l'harmonie dans une situation troublée, introduire entre des faits ou valeurs dont les liens ont été rompus une coordination nouvelle. Contenant à la fois les éléments donnés et ceux qui ne le sont pas mais qu'elle évoque à l'avance et dont elle escompte la réalisation, elle apparaît comme un projet de réorganisation ou, si l'on veut, un « plan d'action ». Si elle mène au succès, elle sera vraie, elle sera fausse si elle échoue (5). Ainsi toute affirmation comporte un risque et la vérité s'identifie avec la vérification.

Mais en quoi consiste la vérification ? La réponse est unanime, au moins si l'on s'en tient aux termes généraux. La vérification consiste dans les conséquences de l'idée et le moyen

(1) *The Making of Truth. — Studies in Humanism.* (London 1907, p. 197, je souligne.)

(2) *The Making of Reality.* (*Ibid.*, p. 433).

(3) *Pragmatism and Humanism.* (*Ibid.*, p. 8.)

(4) *The Ambiguity of Truth.* (*Ibid.* p. 145.)

(5) *The Control of Ideas by Facts.* (*J. of Ph. Ps. and Sc. M.*, 11 avril, 9 mai et 6 juin 1907.)

de faire apparaître les conséquences, c'est d'appliquer l'idée, c'est d'agir d'après elle. « Si nous refusons d'agir d'après l'idée, dit Dewey, les procédés intellectualistes, quels qu'en soient le nombre ou l'espèce, sont incapables de confirmer ou de réfuter une idée, ou de jeter quelque lumière sur sa validité (1). » De même Schiller « ... Quand une assertion prétend à la vérité, *on emploie toujours ses conséquences pour faire l'épreuve de sa prétention.*,. Pour devenir réellement vraie, elle doit être mise à l'épreuve et c'est *en l'appliquant* qu'on l'éprouve (2). » James ne parle pas autrement : les mots vérification et validation « signifient certaines conséquences pratiques de l'idée vérifiée et validée (3). »

Toutefois, l'accord ne serait-il pas ici une simple apparence et le vague de cette expression « conséquences de l'idée » ne masquerait-il pas des différences profondes ? Conséquence désigne tant de choses ! On peut l'entendre de dérivations purement logiques ou bien d'effets réels. L'égalité des rayons d'une circonférence est une suite logique de la définition de cette figure ; la construction d'une roue en est un résultat réel. Les effets réels eux-mêmes sont de diverse nature. Certains découlent de l'idée par l'intermédiaire de la croyance qu'on accorde à celle-ci, en d'autres termes, ils représentent l'action de l'idée sur l'esprit et sur la conduite de celui qui l'adopte. C'est ainsi que la croyance aux fantômes excite l'imagination, engendre la terreur avec toutes ses suites physiques et morales, pousse à fuir la solitude et les ténèbres, à user d'amulettes, à employer les conjurations, etc. D'autres dérivent directement de l'idée, pourvu seulement qu'on veuille l'appliquer, alors même que l'on professerait à son égard le scepticisme le plus complet. Les expériences scientifiques et celles de la vie courante en fournissent d'innombrables exemples. Voici, au coin d'une porte, un bouton. Peut-être commande-t-il l'allumage de cette lampe électrique au milieu de la pièce ? Je tourne le bouton et la lampe s'allume. Ici l'effet produit est visiblement une conséquence de l'idée et non de la croyance à l'idée puisque au mo-

(1) *Ibid.*, 6 juin 1907, p. 313.
(2) *Studies in Humanism*, p. 5 et p. 8. Ces mots sont soulignés dans le texte.
(3) *Pragmatism*, p. 201.

ment de l'action le doute existait. De plus, à la différence du cas précédent, le phénomène obtenu étant représenté et annoncé par l'idée, en apparaît comme la réalisation.

Ce n'est pas tout. Les pragmatistes emploient souvent des formules comme celles-ci : Une affirmation est vraie parce qu'elle est utile ; Une affirmation est vraie parce qu'elle a des résultats satisfaisants. L'hésitation est encore permise. James dit tantôt qu'une affirmation est vraie parce qu'elle nous conduit vers un objet utile (1), tantôt qu'elle est vraie parce qu'elle nous guide vers un objet réel et que par là même elle est utile (2). On ne voit pas du premier coup que ce soit la même chose. D'autre part, toute espèce de satisfaction peut-elle servir de critérium ? En certains passages, James semble l'admettre ; la valeur d'une théorie serait établie par les avantages matériels ou moraux et par le plaisir esthétique qu'elle nous procure aussi bien que par les satisfactions intellectuelles (3). Ailleurs, au contraire, il paraît accorder à ces dernières un rôle prépondérant et il insiste sur la nécessité de la cohérence logique et de la découverte finale d'objets réels correspondant à nos idées (4).

On ne remarque pas chez Dewey cette incertitude, il a pris soin d'indiquer nettement quelles sont les conséquences capables de vérifier une affirmation. Ce sont exclusivement les effets accomplissant ce qui est prédit par cette affirmation, les conséquences qui réalisent ce à quoi tend l'idée *(the intent of an idea)* (5). Nous avons vu plus haut que pour ce logicien l'idée est un « plan d'action » destiné à rétablir l'ordre dans une situation troublée et que dans ce plan figurent des facteurs dont la réalisation est encore à venir, dont tout au moins la présence n'est pas actuelle. Or c'est seulement lorsque l'action suscitée et conduite par l'idée produit ou rend présents les éléments supposés que l'idée est vérifiée. Au fond, c'est sans doute aussi la pensée de James, car il maintient qu'en dernier

(1) *Pragmatism,* pp. 203-204, 215.
(2) *Ibid.*, p. 205-206.
(3) *Pragmatism*, p. 73-75, p. 273, p. 222.
(4) *Ibid.*, p. 211, p. 215.
(5) *What does Pragmatism Mean by Practical.* (*J. of Ph. P. and Sc. M.*, 13 février 1908, p. 93.)

ressort nous devons arriver *quelque part* (1), à *des expériences sensibles que les idées de quelqu'un ont copié* (2), et je suis de l'avis de Dewey lorsqu'il estime que le grand psychologue ne donne à sa théorie cette extension qui la rend si confuse que par loyauté et par largeur d'esprit, pour être juste à l'égard d'opinions qu'il ne partage pas et leur reconnaître quelque valeur (3).

Peut-être, d'ailleurs, trouverons-nous la conciliation des divers points de vue qui viennent d'être indiqués dans la doctrine de Schiller plus précise que celle de James et plus complète que celle de Dewey. D'après le professeur d'Oxford, pour juger des conséquences d'une idée, il faut d'abord savoir d'où vient l'idée, quelle force l'a créée, lui a donné sa signification et sa portée (*meaning*). Cette force, c'est le désir humain, ce facteur fondamental d'où dépend toute valeur, c'est le but, l'intention, le dessein (*purpose*) de celui qui émet l'affirmation. « Un intérêt humain est donc une condition vitale de l'existence de la vérité : dire qu'une vérité a des conséquences et que celle qui n'en a aucune est insignifiante (4), c'est dire qu'elle est en relation avec quelque intérêt humain. Ses conséquences doivent être les conséquences de quelque dessein ou des conséquences pour quelque dessein (5). » Si l'on saisit clairement que la vérité à laquelle nous avons affaire est la vérité pour l'homme et que les conséquences sont également humaines, il est inutile d'ajouter ou que les conséquences doivent être pratiques ou qu'elles doivent être bonnes. Tôt ou tard, en effet, les conséquences sont pratiques en ce sens qu'elles affectent notre action. « Alors même qu'elles ne modifient pas immédiatement le cours des événements, elles altèrent notre propre nature et en rendent l'action différente, nous conduisant ainsi à opérer différemment sur le monde (6). » Pareillement les conséquences seront bonnes si elles répondent au dessein for-

(1) Souligné dans le texte.

(2) *Pragmatism*, p. 215, je souligne ces derniers mots.

(3) *J. of. Ph. Ps. and Sc. Meth.*, 13 février 1908, p. 95, note 8.

(4) Il faut donner à ce mot toute sa valeur : sans signification et sans importance.

(5) *Studies in Humanism*, p. 5.

(6) *Ibid.*, p. 6.

mateur de l'idée, mauvaises si elles le déjouent et, dans la mesure même où elles le serviront ou s'y opposeront, l'idée deviendra vraie ou fausse.

La distinction entre l'utilité propre d'un objet et l'utilité d'atteindre le réel simplement parce que c'est le réel n'a donc plus de raison d'être, puisque ces deux aspects viennent se confondre dans l'utilité qui consiste à remplir un dessein. Si l'utilité de l'objet est nécessaire au but que je poursuis et que mon affirmation me mène à cet objet, mon affirmation est utile et vraie. Si la réalité de l'objet m'importe seule et que mon idée me la fasse atteindre, l'idée sera encore utile et vraie. D'ailleurs, en poussant plus loin l'analyse et en étudiant l'influence de l'intention sur l'idée, nous nous apercevrons que l'unité est plus complète qu'on ne pouvait le soupçonner. Les mots et les idées ont un sens communément reçu qu'on peut appeler leur « sens social » ; c'est celui qu'indique le dictionnaire. Mais il s'en faut de beaucoup que dans la pensée des individus les mots et les idées aient exactement ce sens, et cela se comprend facilement. Dans le dictionnaire, vocables et concepts sont à l'état abstrait, dégagés de tout lien avec un esprit quelconque, tandis que, chez un individu, une idée a, pour ainsi parler, « un contexte psychologique » qui en fixe la signification. Servons-nous pour le faire entendre de l'exemple même de Schiller. Je suis fatigué et je cherche une chaise. Que veut dire ici le mot chaise? Un siège à dossier et sans bras, à fond d'étoffe ou de paille? Non, mais simplement un siège où je puisse m'asseoir, si bien qu'un fauteuil, un canapé, un banc ou même un strapontin répondra, suivant le cas, ou pleinement ou suffisamment à ma pensée. Au contraire, le meuble qu'on désigne d'ordinaire sous le nom de chaise, ne sera pas ce que j'entends par là, s'il n'a pas de fond ou si, vermoulu, il cède sous mon poids. Pour qui ne songe qu'à se délasser à l'aise, un fauteuil Louis XV, qu'il soit de l'époque ou une imitation sans valeur, est tout uniment un fauteuil, tandis qu'un marchand de meubles ou un antiquaire poussera les hauts cris si on veut lui vendre l'une pour l'autre.

Ainsi, par rapport à l'intention, la réalité se confond avec l'utilité, puisque ce qui fait qu'une chaise est *réellement* une

chaise pour moi qui désire m'asseoir, c'est qu'elle me porte en effet. De même, suivant le but visé, les conséquences qui vérifieront l'idée pourront être tantôt réelles et tantôt simplement logiques, dans les deux cas elles seront pratiques. Enfin, si, comme le fait Schiller, on joint à la théorie qui vient d'être esquissée l'hypothèse de la plasticité du monde, de sa docilité au moins relative à l'égard de nos désirs, on verra diminuer la distance entre les effets qui dérivent de la croyance à une idée et ceux qui proviennent uniquement de l'application de celle-ci. Les premiers apparaîtront comme un acheminement aux seconds. La conviction engendrera l'action qui lui convient et, puisque le monde est en quelque mesure souple et malléable, les efforts répétés pourront finalement produire les objets de notre croyance.

Il est donc permis de penser qu'en voyant, avec Schiller, dans la conception téléologique de l'esprit le point central de leur doctrine, les pragmatistes arriveraient à faire concorder leurs formules. En effet, les éléments coordonnés par le professeur d'Oxford, se retrouvent chez James et Dewey. Nous allons le montrer pour ces deux thèses de la nature intentionnelle de l'intelligence et de la plasticité de l'univers, derniers traits de ressemblance qu'il importe de noter.

Pour les trois philosophes dont nous parlons, il n'y a ni idée pure, ni intelligence pure, si l'on entend par là une idée qui ne serait en relation avec aucun but, aucune aspiration, une intelligence qui ne serait pas entièrement au service des desseins de l'homme et pourrait prendre comme fin son propre fonctionnement et sa propre satisfaction. James déclare que l'activité humaine tout entière est intentionnelle ; il qualifie l'esprit de mécanisme essentiellement téléologique *essentially teleological mechanism*. « La faculté de former des concepts ou de construire des théories, dit-il encore, ...est l'agent qui transforme le monde de nos impressions en un monde totalement différent, le monde de nos concepts et la transformation est effectuée pour servir les intérêts de notre nature volontaire et dans nul autre but quel qu'il soit (1). »

Schiller est encore plus affirmatif. « Il n'y a pas d'intellect

(1) *The Will to Believe*, 1905, p. 117.

pur. Si l'intellect pur n'implique pas une grossière méprise en psychologie... il signifie une abstraction, un intellect conçu comme dénué de fonction, sans application à aucun problème actuel, n'accomplissant aucun dessein. Et naturellement un pareil intellect serait absurde (1). » Mais il ne se contente pas d'affirmer; s'appuyant sur l'hypothèse évolutionniste, il indique pourquoi l'intelligence ne saurait échapper à la finalité. « Au point de vue biologique, l'esprit tout entier, dont l'intellect est une partie, peut être conçu comme un instrument d'adaptation typiquement humain. Il a survécu et s'est développé parce qu'il a montré qu'il possédait une efficacité supérieure à celle des moyens adoptés par les autres animaux. Aussi l'on peut bien voir le trait le plus essentiel du Pragmatisme en ce qu'il insiste sur ce fait que *toute la vie mentale est intentionnelle* (2). » Dewey ne saurait être d'opinion différente, car toute sa théorie logique suppose la même conception. C'est parce qu'un besoin se fait sentir, parce qu'un but nouveau se propose, qu'une situation suffisamment ordonnée jusque-là se trouve tout à coup dérangée et que l'idée devient nécessaire pour y rétablir l'équilibre. L'idée est donc un moyen, un instrument au service d'une intention. « La signification qu'il faut assigner à ces catégories (le donné et le conçu), comme à leur correspondance, est profondément instrumentale ou pragmatique, puisqu'elle est relative au problème de la réorganisation d'une situation de valeurs en désordre (3). »

Ce désordre dans un ensemble où l'adaptation paraissait convenable fait perdre aux éléments donnés quelque chose de leur réalité. Ils ne la retrouvent en entier qu'au moment où le succès de l'idée a rendu harmonique la situation qui posait le problème. Dewey admet ainsi, comme Schiller, que le monde n'est pas complètement déterminé et que l'esprit contribue à sa formation. C'est ce que James reconnaît également. « Il y a des cas, dit-il, où la foi crée sa propre vérification (4) », c'est-à-dire son objet. Et, d'une manière plus générale, il estime que

(1) *Studies in Humanism*, p. 7.
(2) *Studies in Humanism*, p. 10. Souligné dans le texte.
(3) *J. of P. P. and Sc. M.* 9 Mai 1907, p. 253.
(4) *The Will to Believe*, p. 97.

la réalité primitivement confuse et informe a été organisée au moyen des catégories découvertes par des « génies préhistoriques », catégories d'abord instables comme nos théories actuelles, mais qui se sont imposées peu à peu et sont devenues immuables en leurs traits essentiels à cause des services immenses qu'elles ne cessent de rendre. Si aujourd'hui nos affirmations ne peuvent être arbitraires, ce n'est pas que le réel possède en soi une structure achevée et rigide, ni que l'esprit se soit jamais trouvé en présence d'un monde tout fait (*ready-made world*), c'est simplement que les idées nouvelles doivent s'accommoder aux anciennes. L'accord s'établit entre elles au moyen d'un compromis. Les vérités acquises sont modifiées par les vérités qui se font, et celles-ci, à leur tour, reçoivent l'empreinte des premières. Ce n'est pas le réel en soi qui s'oppose à nos caprices, c'est *notre* monde, jadis mouvant, et maintenant figé dans nos catégories.

De tout ce qui précède il semble bien ressortir que les pragmatistes s'accordent au fond sur les points suivants : 1°) la vérité est un phénomène ; 2°) elle consiste dans les conséquences qui ont un rapport intrinsèque avec la signification de l'idée ; 3°) cette signification dépend toujours d'une intention quelconque ; 4°) car l'intelligence est essentiellement intentionnelle et destinée à poursuivre la réalisation de nos désirs ; 5°) dans un monde autrefois parfaitement plastique et actuellement encore déterminable. Si l'on voulait réunir et condenser ces éléments en une sorte de définition, peut-être une formule comme celle-ci y suffirait-elle : « La vérité est le phénomène qui caractérise une affirmation, lorsque les conséquences répondant au dessein qui en détermine le sens viennent à se réaliser. » Il nous reste à la discuter.

II

Les pragmatistes qui se plaignent si haut qu'on les caricature ne se font pas faute d'employer le même procédé contre leurs adversaires. A les entendre, il semblerait qu'avant eux on n'eût jamais songé à mettre une différence entre une simple

conjecture et une vérité solidement établie. On ne peut s'empêcher de sourire en voyant de quel air solennel Schiller, après avoir dénoncé l'ambiguïté du mot vérité, introduit sa distinction entre une vérité prétendue et une vérité proprement dite ou assertion vérifiée. Il en fait quelque chose comme la découverte d'une Amérique. Pourtant, la distinction entre une hypothèse et une vérité démontrée ne date pas d'aujourd'hui et je ne sais s'il existe un manuel de logique d'où elle soit absente. Les philosophes mêmes qui font de la logique une science purement formelle sont les premiers à signaler qu'au point de vue où ils se placent, les propositions et les raisonnements n'ont qu'une valeur hypothétique.

Le reproche est donc puéril et ce n'est pas sur ce point que porte le débat. Un intellectualiste tout comme un pragmatiste n'admettra un jugement qu'après s'être assuré qu'il est vrai et, tant que la preuve n'aura pas été faite, il n'y verra, si l'on peut dire, qu'un « candidat à la vérité ». Mais, tandis que le pragmatiste affirme que la proposition vérifiée est devenue vraie, l'intellectualiste maintient que la vérité date du moment où la proposition a existé, bien qu'il n'ait pu la constater que plus tard. Pour me servir de l'image que je viens d'employer, le pragmatiste imagine que le candidat *a acquis* le savoir nécessaire par le fait qu'on l'a interrogé et qu'il a bien répondu, quand, au contraire, l'intellectualiste et le sens commun s'obstinent à penser que si le candidat a été reçu, c'est qu'il *était* suffisamment instruit et que le seul effet de l'examen a été d'en fournir la preuve.

Dans un cas pareil, on ne saurait hésiter entre les deux explications ; mais ce qui est si clair ici l'est beaucoup moins quand il s'agit de la vérité. La raison en est que l'examen ne constitue pas un élément essentiel de l'instruction du candidat, au lieu que la vérité a pour cause principale un acte de connaissance. Aussi est-il plus difficile de dévoiler l'erreur des pragmatistes, lorsqu'ils prétendent qu'être vrai et être connu comme vrai ne sont qu'une seule et même chose ; il importe donc d'analyser avec soin les conditions de la vérité.

Supposons un esprit qui ne posséderait que des idées isolées sans aucun moyen de les relier entre elles, un tel esprit ne

concevrait jamais de vérités. Sans doute, la structure de certaines de ces idées et celle de certains objets pourraient fournir une base à des rapports possibles, mais ces rapports ne deviendraient jamais effectifs. Les idées et les objets formeraient deux séries parallèles, sans passage de l'une à l'autre. Si cependant l'on voulait en ce cas parler de vérité, ce ne serait que d'une vérité toute matérielle, la vérité existerait dans l'idée comme dans une chose vraie, *sicut in quadam re vera,* suivant l'expression de saint Thomas d'Aquin. En effet, la similitude de deux choses ne suffit pas à établir entre elles une relation de vérité. Comme le dit très bien James, un œuf n'est pas vrai d'un autre œuf, pas plus que mon mal de dents ne l'est du vôtre, si parfaite que l'on suppose la ressemblance (1). Et pourquoi cela? Parce qu'un œuf *ne tend pas* à copier un autre œuf, ni mon mal de dents à reproduire le vôtre. Mais, objectera-t-on, l'idée est précisément dans le cas contraire puisque son rôle essentiel, sa principale raison d'être est de représenter. Sans doute, mais encore faut-il que l'on sache que l'idée représente; si on l'ignore, l'idée n'est pas une idée, à proprement parler, elle n'est qu'un objet. Un portrait a bien un rapport implicite avec l'individu dont il offre l'image, pourtant, si rien ne me dit que le tableau est un portrait, il reste pour moi un tableau. Donc, si grande que soit l'analogie entre l'idée et l'objet, aucun rapport actuel n'existera entre eux jusqu'à ce que l'esprit perçoive où tend l'idée et ce qu'elle signifie. Ce n'est qu'au moment où l'esprit saisit et affirme qu'une relation s'établit réellement entre l'idée et l'objet.

Entre l'idée et l'objet ou entre deux idées? Il y a lieu de poser la question car, suivant les idéalistes, ni les êtres réels n'entrent dans la conscience ni la conscience ne sort d'elle-même pour s'introduire en eux. Quand cela serait vrai, le jugement ne perdrait rien de sa force. Sans doute, la conscience n'enferme que des images et des concepts, mais lorsque j'affirme, j'entends bien les dépasser et puisque, selon les pragmatistes, l'intention définit le sens de l'affirmation, il s'ensuit que

(1) *Controversy about Truth. W. James and John E. Russel* (*J. of Ph. Ps. and Sc. M.*, 23 Mai 1907, p. 295).

le jugement a une portée transcendante à l'esprit. La proposition : Il y a une maison au flanc de la montagne ne signifie pas : Je me représente une maison au flanc d'une montagne, elle veut dire que les rapports que je perçois entre les idées présentes dans la conscience ne sont pas des aspects purement subjectifs, qu'ils ne sont pas seulement les rapports de mes idées mais qu'ils sont surtout les rapports des choses, bien plus, qu'ils ne sont les rapports de mes idées que parce qu'ils sont d'abord ceux des choses.

Ainsi donc lorsqu'un jugement est émis, les idées qui le forment ont une signification nettement déterminée que l'esprit perçoit et qu'il affirme et cette affirmation fait entrer les idées dans une relation définie avec la réalité. Or, c'est cette relation que l'intellectualiste appelle la vérité ou la fausseté de la proposition (1). Antérieure à la vérification, il est clair que son existence ne saurait en dépendre et qu'elle lui sert au contraire de point de départ. Mais n'est-il pas possible que la vérification fasse passer graduellement le rapport primitif à un état nouveau ? Si cela est, la vérité sera bien un phénomène et le pragmatiste aura raison. Voyons donc ce point de très près.

Une considération nous frappe tout d'abord. Si les idées qui composent l'affirmation venaient à se transformer, toute vérification deviendrait impossible, puisque, à chaque instant, ce que l'on voudrait vérifier se trouverait différent. Le phénomène de vérification s'en irait, pour ainsi dire, à la dérive ; ce ne serait plus une vérification, mais un processus sans but, sans terme et sans règle, monstruosité inacceptable pour un partisan aussi convaincu de la finalité que l'est un pragmatiste. Cette immutabilité des idées, condition indispensable de la preuve, ressortira plus clairement encore quand nous observerons comment la vérification s'opère. Pour justifier une affirmation, on agit dans le sens qu'elle indique et, à mesure que l'action se déploie, l'on voir surgir dans le champ de la conscience des

(1) Vérité ou fausseté de la proposition, mais non vérité ou fausseté de l'esprit. Au moment où la proposition est formée, le jugement qu'elle exprime, absolu en lui-même, n'est le plus souvent pour l'esprit qu'un « projet de jugement ». Toutefois, ce projet contient déjà toute la vérité ou la fausseté que l'esprit prendra à son compte, lorsqu'il affirmera *avec certitude*. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qui précède.

éléments nouveaux qui rapprochent ou éloignent du but vers lequel tend le jugement prononcé : finalement ce terme est ou n'est pas atteint. Cette brève description montre suffisamment que l'affirmation ne change ni dans sa contexture ni dans sa signification. Il y a bien quelque chose de nouveau ; certains effets qui n'existaient pas apparaissent et les idées en sont l'origine puisqu'elles excitent et dirigent l'action. Toutefois ces effets qui leur sont, non pas étrangers mais extérieurs, ne les affectent pas en elles-mêmes ; elles n'ont par là rien acquis ni perdu.

Mais, pour que la vérité soit un phénomène, il n'est pas nécessaire que l'altération atteigne les deux termes du rapport qui la constitue, il suffit qu'un seul évolue et ce changement que nous n'avons pu découvrir dans les idées peut être le trouverons-nous dans l'objet. Une chose en tout cas est certaine, c'est que celui-ci passe à un nouvel état, il n'était pas dans l'expérience et il y apparaît. Or, qui montrera que le fait d'être connu n'ajoute rien au réel ? Et, s'il y ajoute, sait-on jusqu'à quel point ? Peut-on *a priori* tracer des limites à l'action de l'esprit sur les choses ? Est-on même en droit d'exclure une théorie aussi radicale que celle de Schiller qui réduit l'élément objectif à une sorte de matière première ?

Qu'on le puisse ou non, nous n'avons pas à le décider pour résoudre le problème qui nous occupe, et nous ne discuterons pas la question de l'objectivité de la connaissance (1). En effet, les pragmatistes n'auraient gain de cause que si l'objet était créé de toutes pièces par la vérification, mais ils ne le prétendent pas ; ils accordent l'existence d'un élément objectif, et, si vague, si indéfini, si déformable et transformable que soit cet élément, sa seule présence met en échec leur théorie. Supposons, comme on le veut, que les attributs de la réalité tels qu'ils apparaissent

(1) Pour donner à la discussion toute sa portée, nous restons sur le terrain où se placent les pragmatistes ; mais l'idéalisme absolu ou partiel, loin d'avoir consolidé sa position, est fortement battu en brèche par les arguments des néo-réalistes. Voyez, par exemple, des articles comme ceux de Mc. Gilvary : *The Physiological Argument against Realism* (*J. of. Ph. Ps. and Sc. M.*, 24 Oct. 1907) ; Montague : *Contemporary Realism and the Problem of Perception* (*Ibid.*, 4 Juillet 1907) ; E. A. Kirkpatrick : *The Part Played by consciousness in Mental Operations* (*Ibid.*, 30 Juillet 1908) ; Cf. *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, Janv. 1908, pp. 110-114. Janvier 1909, pp. 103-105.

à la conscience soient le résultat des actions et réactions réciproques de la connaissance et des choses, la portée essentielle du jugement n'en sera pas affectée et il suffira de trouver l'interprétation convenable. Nous ne dirons plus qu'en agissant d'après l'affirmation nous découvrirons un objet ayant actuellement en soi tous les caractères que lui prêtent nos idées, mais nous dirons que notre action produira le contact avec un élément réel qu'elle n'a pas créé et que par suite de ce contact des sensations apparaîtront en nous qui constituent le contenu de l'objet.

Éclairons ceci par l'exemple favori des pragmatistes, le cas de l'homme égaré dans les bois. Cherchant à retrouver sa route, cet homme aperçoit un sentier et cette vue lui suggère l'idée d'une maison à laquelle doit sans doute conduire le sentier. Il s'y engage donc et, après avoir cheminé quelque temps, il découvre en effet la maison. Quel a été le rôle de la vérification ? De former l'objet ? Nullement. Celui-ci n'a rien gagné en réalité à mesure que l'homme s'est approché ; s'il n'y avait pas eu de maison au moment où il s'est mis en marche, il n'y en aurait pas eu davantage quand il débouchait du sentier. Le seul effet de la vérification a été de placer cet homme dans des conditions telles que l'objet se révélât sous la forme attendue. Mais, il faut bien le remarquer et ceci est le point capital, cette forme attendue elle-même n'est pas le résultat de la vérification. Elle peut, en effet, se produire en dehors de toute vérification. Un passant flânant là, par hasard, et n'ayant pas eu à se poser la même question que l'homme égaré, apercevrait tout aussi bien la maison et sans qu'il y eût rien de changé dans l'aspect de celle-ci. D'après le principe même du pragmatisme, ce qui n'introduit aucune différence ne peut être regardé comme une cause, or, le fait de s'être trouvé au terme d'un processus de vérification n'a rien modifié dans l'apparence de la maison. L'effet propre de ce phénomène a donc été uniquement de montrer que cet ensemble de sensations appelé maison, déterminé d'avance dans ses conditions, s'est produit comme on l'avait prévu.

Continuons d'admettre que la thèse du subjectivisme partiel soit exacte. L'homme qui affirme qu'au bout du sentier se dresse

actuellement une maison commet une erreur s'il se place au point de vue du sens commun ; actuellement il n'y a pas de maison, puisqu'il n'y a personne pour la percevoir. Mais si cet homme est philosophe et qu'il sache interpréter son jugement, il le comprendra ainsi : en ce moment, à l'extrémité du sentier, il y a quelque chose dont la nature m'échappe mais qui évoquera en moi les sensations représentant une maison. Il suffit donc que ce quelque chose existe au moment de l'affirmation pour que celle-ci soit vraie, car la vérification survenant n'ajoute absolument rien *au rapport* ainsi défini. Certes, il y aura un changement, mais c'est dans la conscience et non pas dans la relation entre le jugement et l'objet que le changement se produira. A chaque instant de l'action exploratrice, des images surgiront et l'esprit subira une modification continue ; le rapport demeurera ce qu'il était dès l'origine, les idées ne cesseront pas de tendre au but où elles tendaient d'abord ni ce but en lui-même d'être ce qu'il était. Ce qu'il y a de tout à fait nouveau, c'est l'attitude de l'esprit à l'égard du rapport ; il le considérait comme hypothétique, il constate maintenant qu'il est parfaitement fondé. La relation est restée immuable mais l'esprit en a une vue différente. Reprenant la comparaison du début nous dirons qu'en se présentant le candidat était ou n'était pas instruit ; l'examinateur pouvait en juger peu favorablement. Après l'interrogation l'examinateur est fixé. Son opinion a pu éprouver une complète transformation, la science du candidat n'en a subi aucune.

Ainsi la vérité n'est pas un phénomène, mais simplement une relation. Cette partie essentielle de la définition pragmatiste est donc inexacte ; les autres sont-elles mieux fondées ? Un jugement dépend-il toujours d'une intention qui lui donne son sens précis et la vérification consiste-t-elle toujours dans les conséquences qui répondent à cette intention ? La première de ces affirmations paraît acceptable, mais les pragmatistes en ont singulièrement exagéré la portée. Pour en fixer la signification, il est bon d'entrer dans quelque détail.

S'il s'agissait d'une simple connaissance, d'une sensation, d'un souvenir, on pourrait contester la justesse de l'assertion, car du milieu où nous sommes placés proviennent souvent des

excitations antérieures à tout mouvement spontané de notre part. Le milieu prend, pour ainsi dire, l'initiative et nous oblige à une adaptation. Mais lorsque nous jugeons, du moins lorsque nous jugeons réellement, c'est-à-dire, lorsque, au lieu de répéter une formule exprimant un rapport que nous n'avons pas institué mais que nous acceptons tout fait de notre entourage social, nous essayons d'établir entre le réel et certaines de nos idées une relation vraiment originale, nous obéissons toujours à un besoin, nous suivons l'impulsion d'un désir. Ce désir peut prendre mille formes diverses, au fond sa nature est toujours la même, c'est une aspiration à un état de choses suffisamment ordonné. Comme le dit justement Dewey, nous cherchons à rétablir l'harmonie dans une situation troublée où l'équilibre a été rompu par une question qui vient de surgir, que la question soulevée soit un problème spéculatif ou une difficulté pratique, qu'il s'agisse de savoir si le temps est ou non une réalité ou si je puis franchir ce fossé qui me barre la route. Le trouble, le désordre ne se comprennent que par l'existence de sujets ayant certains besoins, certaines aspirations. Supprimez ces sujets ou placez-les dans d'autres conditions, le temps et le fossé ne feront l'objet d'aucune question.

Les pragmatistes ont donc raison lorsqu'ils soutiennent que l'intention qui dirige la recherche donne au réel une qualification qu'il n'aurait pas sans cela. Puisque la solution trouvée répond à un besoin, la satisfaction qu'elle procure ajoute aux éléments dont elle se compose une *valeur* qu'ils ne possédaient pas par eux-mêmes. C'est ainsi que le pain qui apaise ma faim acquiert par cela même une qualité qui tire toute son existence de ce rapport particulier, de cette harmonie entre la puissance nutritive et le besoin qu'elle satisfait en moi. Une fois que je suis rassasié, le pain demeure en soi ce qu'il était mais il perd cette valeur que lui donnait ma faim ou s'il la conserve, virtuellement en quelque sorte, c'est parce que je prévois que la faim reviendra. Voilà qui est juste et marque exactement la limite de l'influence de nos besoins.

Mais les pragmatistes vont plus loin et font dériver des aspirations du sujet tous les caractères du réel. «... Nos intérêts, dit Schiller, imposent les conditions sous lesquelles seules la

Réalité peut être révélée (1)... Réel signifie réel pour quel dessein? pour quelle fin? pour quel usage? Et la réponse est toujours donnée dans les termes de la volonté de connaître qui pose la question (2). » Exagération manifeste! Nos aspirations n'ont pas une telle force. Est-ce mon désir qui donne au pain sa puissance nutritive? Et si, au lieu de pain, se rencontraient des pierres, mon appétit de plus en plus ardent, aiguillonnant l'esprit, lui ferait-il changer les pierres en pain? — Non, sans doute, répondra le pragmatiste, mais le besoin qui me presse m'excitera à chercher ce qui peut le satisfaire ou à tranformer la réalité jusqu'à ce qu'elle réponde à mon attente. — Fort bien, mais c'est l'action physique et non pas directement l'esprit qui opère la transformation. Si celui-ci avait une telle puissance, pourquoi nous faudrait-il déployer tant d'efforts? — Les résistances que nous rencontrons actuellement, dira ce philosophe, témoignent précisément de l'action de l'esprit sur le monde; elles viennent de ces catégories où nous avons enfermé l'univers. A l'origine, il était parfaitement souple; en l'enserrant dans nos idées, nous l'avons durci, c'est nous-mêmes qui avons forgé nos chaînes.

Cette hypothèse, séduisante comme tout ce qui vient au nom de l'évolutionnisme, est cependant toute gratuite, bien plus, elle est contradictoire. Si le monde était primitivement indéterminé, comment l'homme en est-il sorti? Comment l'évolution a-t-elle commencé? Comment la conscience a-t-elle pu apparaître? Mais, celle-ci existant, la difficulté reste. Si la conscience était indéterminée, comment a-t-elle pu qualifier l'univers? Et si elle avait des caractères définis, d'où lui venaient-ils? L'erreur des pragmatistes est de ne pas se souvenir que l'homme, *étant une partie du monde,* doit en suivre la condition. Si le monde est déterminé, l'homme peut y surgir avec des attributs distincts, mais si le monde est sans forme aucune, non seulement l'homme est indéterminé mais il est impossible (3). Ainsi la thèse de la plasticité totale du monde nous

(1) *Humanism*, London, 1903, p. 10.
(2) *Ibid.*, p. 10 et 11.
(3) Nous raisonnons dans l'hypothèse de l'évolutionnisme intégral qui est celle des pragmatistes. En admettant l'action d'un être infini transcendant au monde, on changerait totalement les conditions du problème. Cf. : *Un essai de Synthèse pragmatiste*, pp. 446-447.

engage dans une impasse et le seul moyen d'en sortir, c'est d'admettre que le réel a toujours possédé une certaine structure. Or, si cette structure existe, pour que notre action réussisse, nous devons en tenir compte. Doués de conscience, en tenir compte, pour nous, c'est d'abord la connaître. Mais si notre connaissance la déformait notablement sous la pression de nos désirs, toute adaptation deviendrait impossible, actuellement aucun homme ne devrait exister. Aussi est-il indispensable que nos idées reproduisent dans une large mesure les traits qui caractérisent le réel, et plus elles se rapprochent de celui-ci, plus elles augmentent nos chances de succès. Il y a donc une limite certaine, bien que variable suivant les cas, à l'influence de nos désirs sur nos idées. Sans doute, nous n'avons pas hésité à l'admettre, le dessein qui préside à une recherche quelconque fixe le sens précis de nos concepts, mais il n'en fournit pas le contenu entier. Les éléments qu'ils renferment peuvent être arrangés suivant une combinaison que la réalité ne nous a pas montrée, mais ces éléments ne sont pas une création de nos désirs. Échappant à la domination des tendances individuelles, ces facteurs constituent la base de l'accord social entre tous les esprits, ce sont eux qui ont permis la formation du langage et permettent toujours les définitions du dictionnaire, ce sont eux encore qui rendent possible une logique abstraite universellement valable.

De là vient aussi que certaines propositions très générales s'imposent à nous, sans que nous ayons besoin pour en établir la vérité de recourir aux conséquences qui peuvent en découler ; nous savons d'avance que ces propositions sont applicables et qu'une action basée sur elles réussirait toujours, si elles étaient seules en jeu. C'est qu'en effet le rapport nécessaire qu'une analyse très facile nous fait découvrir entre les idées qui constituent ces principes est en même temps une loi de la réalité. Si nos images et nos concepts dépendaient presque uniquement de nos désirs, les affirmations les plus générales comme les propositions particulières seraient de simples postulats qui ne s'élèveraient que peu à peu au rang d'axiomes, après des expériences mille fois répétées et constamment heureuses. Ignorant si nos souhaits peuvent être exaucés par le

monde ou s'ils le seront toujours, nous devrions les lui exprimer sans cesse et attendre sa réponse.

Mais, nous l'avons vu, l'hypothèse d'un univers primitivement amorphe est contradictoire, la structure du monde influe fatalement sur celle de nos idées, car c'est la condition de l'adaptation de l'être conscient à son milieu et cette influence se traduit par une certaine analogie entre nos idées et les choses. Aussi lorsque deux concepts s'impliquent réciproquement ou que l'un est inclus dans l'autre, nous n'avons pas besoin de l'expérience pour savoir que les réalités auxquelles correspondent ces concepts offriront quelque chose de semblable. Par ailleurs, nous sommes également certains qu'il existe des êtres auxquels ces idées sont applicables puisque sans cela les idées n'eussent pas été formées. Quand j'affirme que le tout est plus grand que la partie, je sais qu'il y a des touts et des parties, puisque les idées que j'en ai en dérivent ; de plus, je suis sûr d'avance que ce principe est universel et pour affirmer cette universalité, il est inutile d'attendre que l'expérience ait montré qu'il s'applique à la série entière des touts et des parties, condition d'ailleurs impossible. En raison de l'analogie de structure, le rapport nécessaire des idées m'est ici le garant de la relation des choses. L'expérience interviendra seulement pour décider si tel objet, si telle forme d'être comporte ces modalités de tout et de partie, si, par exemple, la sensation de vert est un tout relativement aux sensations de bleu et de jaune. La réponse est-elle négative, le principe est alors inapplicable, mais cela n'ôte rien à son universalité, puisque, d'après sa teneur même, il n'énonce que le rapport des touts et des parties.

La notion pragmatiste de vérification ne saurait donc aller sans une importante restriction ; elle n'est valable que pour les jugements synthétiques où le rapport du prédicat au sujet ne peut être découvert par l'analyse de ces deux termes. Alors, en effet, l'expérience seule montrera si un lien les unit réellement ; il faut faire subir à ces affirmations l'épreuve de l'action, les accepter si elles réussissent et dans la mesure où elles réussissent, les rejeter si elles échouent. Toutefois, il est bon d'y revenir encore, l'action demeurera une condition

extrinsèque, à proprement parler elle *ne fera pas* la vérité du jugement, puisque, comme nous l'avons longuement montré, le succès dépend essentiellement de la conformité de nos idées aux choses, conformité antérieure à l'action. C'est là ce que les pragmatistes ont refusé de voir. Insistant, avec raison d'ailleurs, sur les circonstances psychologiques de l'affirmation et de la preuve, ils ont fini par y prêter une attention exclusive et tout y ramener. Mais le jugement enveloppe une dualité et toute théorie qui en néglige un des aspects aboutit à l'impossible ; le pragmatisme, après l'idéalisme, a donné contre cet écueil.

F. BLANCHE.

DE KANT A SAINT THOMAS

En présence du grand développement qu'a pris le thomisme en Allemagne, Eucken disait, il y a quelques années, que la lutte était désormais entre Kant et saint Thomas. Y a-t-il donc entre ces deux génies une opposition absolue? Nous croyons qu'il ne serait pas impossible de leur trouver des points communs. En lisant la *Critique de la Raison pure*, on relèverait facilement un nombre respectable de propositions analogues à des affirmations du Docteur angélique. Nous avions projeté d'en faire la liste, mais le temps nous a manqué jusqu'ici. Au fond, tous les esprits supérieurs voient les mêmes vérités quand ils les regardent en face. Les différences tiennent surtout à l'importance qu'ils donnent à chacune, selon leur tempérament individuel et les habitudes d'esprit qui leur sont imposées par le milieu contemporain. Kant avait été vivement frappé par la critique de Hume, il y voyait avec raison un germe de matérialisme ou de scepticisme. Il voulut y échapper. Mais la philosophie de son temps ne lui fournissait pas un moyen décisif de détruire cette critique, il crut devoir en prendre son parti et montrer qu'il y avait possibilité, en dépit des objections de Hume, d'atteindre à la science et à la certitude. Il voulut sauver la science par la déduction transcendantale, et la métaphysique par la raison pratique. En fait, le développement logique de son système n'a conduit qu'à perdre l'une et à compromettre l'autre.

Y aurait-il une meilleure interprétation de la critique de Kant? Pourrait-on, en acceptant ses formules pour acquises, arriver à rejoindre la certitude légitime de la philosophie traditionnelle et du sens commun? Les rares efforts tentés jusqu'ici dans ce sens nous paraissent confirmer l'assertion du

R. P. Gardeil que quiconque admet les principes de Kant est son prisonnier.

Mais voici une tentative nouvelle faite par un homme d'un talent très élevé et d'une droiture exceptionnelle d'esprit et de sentiment. Nous voulons parler des articles intitulés *Certitude et vérité* qui ont paru dernièrement dans la *Revue de Philosophie*. Nous avons lu ces articles avec une véritable jouissance : le style est si éminemment français, la pensée si ingénieuse, le raisonnement si habilement conduit. M. Fonsegrive ne rejette pas le kantisme, au contraire il en adopte expressément les conclusions les plus caractéristiques et cependant il arrive à des conclusions dernières que nous ferions volontiers nôtres. Il suffirait, croit-il, en admettant la critique de Kant, de la dépasser.

L'auteur n'a-t-il pas greffé trop facilement sur une doctrine kantiste implantée à l'École normale, des convictions qui lui sont chères ? Si bien soudés qu'apparaissent ses raisonnements, n'y a-t-il pas un point de déviation, un anneau où la liaison n'est qu'apparente ? La question vaut la peine d'être examinée. Pour notre part, nous serions très heureux qu'il y eût un kantisme qui pût s'harmoniser avec l'ancienne philosophie des Aristote et des saint Thomas. Ce serait la conciliation du passé et du présent, de la foi des vieux âges et de la pensée moderne. Quel gage de merveilleux progrès pour la philosophie de l'avenir ! Il est néanmoins nécessaire d'y regarder de près. Le moindre écart peut amener des conséquences très divergentes du point d'origine. Si cet écart est trop imperceptible pour troubler les convictions personnelles de l'auteur, c'est lui que la postérité relèvera pour rétablir la direction normale, mettant ainsi à néant tous les efforts pour tirer un meilleur parti de la position acceptée. Cette déception est arrivée à Kant lui-même.

M. Fonsegrive montre d'abord, dans un rapide exposé des doctrines antérieures, comment la critique de la connaissance a dû se présenter naturellement à l'esprit du philosophe de Königsberg. Nous sommes assez d'accord qu'à partir de Descartes, qui avait entrepris de fonder toute la science sur la conscience, on devait en arriver là. La Congrégation de l'In-

dex, très pénétrante sur la portée ultérieure des doctrines, avait bien prévu ces conséquences. Elle avait mis à l'index le *Discours sur la Méthode,* sauf modifications ultérieures, *donec corrigatur,* tenant compte à la fois de ce que les doctrines exposées n'avaient rien de contraire à l'enseignement de l'Église, et de ce que la marche suivie n'était pas exempte de dangers. Après Descartes, Locke chercha dans sa conscience et n'y vit que la sensation. Hume montre irréfutablement que de la sensation on ne peut tirer ni la notion de substance, ni celle de cause. Il avait pleinement raison, si on ne considère que les conditions organiques de la perception sensible. Sans doute, l'école enseignait que toutes nos idées viennent des sens, mais on a eu parfois le tort d'entendre cet aphorisme d'une manière trop matérielle. Les grands docteurs le comprenaient autrement. En professant que l'action de l'intellect a pour point de départ nécessaire la sensation, ils avaient soin d'ajouter que l'esprit saisit dans l'objet senti bien des choses qui ont échappé aux sens (1). Il ne fallait pas l'oublier.

Que M. Fonsegrive nous permette à cette occasion de lui signaler une méprise. Il avance que les scolastiques n'ont jamais affirmé la perception de la chose en soi, mais considéraient l'esprit comme un miroir des choses (2). Cette manière de voir est formellement contredite par le Docteur angélique. Pour lui l'espèce sensible ou intelligible est simplement le déterminant qui fixe la proportion suivant laquelle l'intelligence saisit l'objet. Il distingue exactement cette manière de voir de la connaissance prise d'une chose dans un miroir (3), il enseigne en maint endroit que l'intellect atteint la nature qui est dans la chose même, *in ipsis individuis* (4). Je sais qu'au XVIIe siècle plusieurs docteurs, ceux précisément que Reid a pu lire, ont altéré cet enseignement, mais doit-on juger une grande philosophie sur les interprètes de la décadence?

(1) « In re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest. » (*Somme théologique*, q. LXXVIII, art. 4, *ad quartum.*)

(2) Page 22.

(3) Voir *Somme théologique*, q. LVI, art. 3.

(4) « Intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis (de ver. 10. 5). » Il y a cent passages dans le même sens.

Qu'avait donc à faire le grand philosophe allemand pour répondre à Locke et à Hume? Il devait rétablir le rôle de l'intelligence dans la formation de l'expérience. Il en eut le sentiment; mais la tendance subjectiviste qui prévalait depuis Descartes le détourna d'attribuer à cette faculté une puissance directe d'intuition. Au lieu de faire des principes l'extrait de propriétés vues dans les choses, il en fit des lois de l'esprit servant à organiser l'expérience. La grande question n'était plus alors, comme le remarque très bien l'auteur, de chercher la vérité, c'est-à-dire la conformité des lois de l'esprit aux lois des choses, mais de chercher la certitude, c'est-à-dire cet état d'esprit où l'intelligence se repose dans une affirmation satisfaisant complètement ses besoins.

M. Fonsegrive reconnaît que cette prédominance de la question de certitude est un danger pour le dogmatisme. Néanmoins il considère la critique de Kant comme un grand progrès.

Sans doute, dit-il, Kant n'a pas résolu le problème, mais il a bien posé la question (1). « Rien de connu en tant que connu ne saurait être hors de l'esprit, et ce qui n'est pas du tout connu n'est rien pour l'esprit. Il faut donc poser le problème en partant de l'esprit et dire non pas : comment l'objet est-il connu, mais comment l'esprit connaît-il? La question de la connaissance, au lieu d'être d'abord et avant tout une question de vérité, est tout d'abord une question de certitude » (2). On voit que la position de Kant est pleinement acceptée comme point de départ. Il s'agit d'en sortir.

II

Ici M. Fonsegrive fait à la doctrine de Kant une première correction. Il part bien, comme il l'a annoncé, du sujet et de la question de certitude. Mais, au lieu de se tenir dans le sujet pur qui n'est qu'une abstraction, il revient au sujet concret, vivant et réel. Il constate que nous avons en fait des connais-

(1) Page 22.
(2) Page 23.

sances, qu'en formulant ces connaissances, nous nous disons certains, c'est-à-dire assurés de ne pas commettre d'erreur.

A merveille, nous approuvons complètement cette correction. C'est un des principaux défauts de la critique de Kant de n'envisager jamais que la pensée abstraite. Or, la pensée abstraite est un fruit de la réflexion et du travail de l'esprit; elle suppose des données préalablement acquises. La séparer de la perception, c'est lui ôter sa raison d'être. Avec M. Fonsegrive nous rentrons dans la bonne et vieille expérience. Au fond nous revenons à la position de Descartes.

Nous n'avons garde de nous en plaindre. Il nous paraît seulement que nous nous écartons beaucoup du point de vue kantiste. Ce n'est plus continuer et dépasser la critique, c'est la corriger.

En effet, un des résultats les plus certains de la critique, c'est que la vérité n'est que la conformité de l'esprit à ses propres lois. Il n'en peut être autrement, les principes de l'intelligence et les données fondamentales de la sensation n'étant que des lois de l'esprit. L'erreur n'est donc autre chose à ce point de vue que le désaccord de l'esprit avec ses propres lois. Or, M. Fonsegrive va nous parler partout de l'erreur, comme les vieux dogmatistes.

Nous nous croyons certains, dit-il, cependant il est d'expérience que nous nous trompons quelquefois. Quel est donc le moyen de s'assurer que nous avons une certitude légitime?

Il y a d'abord, remarque l'auteur, l'impossibilité de douter; il y a des vérités dont nous voyons clairement la convenance, soit que leur négation implique contradiction, soit qu'elles résultent nécessairement des premiers principes; mais, ajoute-t-il très justement, cette marque ne s'applique qu'aux vérités formelles, celles-ci sont par elles-mêmes idéales et hypothétiques, en ce sens qu'elles ne valent qu'autant qu'il existe un sujet auquel elles soient appliquées.

Pourrait-on, de la certitude de ces vérités, déduire l'existence même de ce sujet? M. Fonsegrive ne l'essaie pas et avec raison, car de l'ordre idéal, il n'est point de passage à l'ordre réel; de la vérité abstraite, il n'y a point de pont qui mène à la vérité concrète, si l'on ne possède tout d'abord quelque donnée prise dans les faits.

Qui nous assurera donc que ces vérités formelles s'appliquent à l'ordre réel? M. Fonsegrive s'adresse au consentement général. Il montre que l'homme isolé n'est pas complet; il n'est vraiment homme que dans et par le milieu social. De même, il n'est pleinement certain, suivant l'auteur, que s'il voit sa certitude partagée par tous ceux qui l'entourent. On n'a pas le droit, avance-t-il, d'être certain tout seul.

C'est beaucoup dire. Sans doute, l'affirmation générale confirme la nôtre, si elle est conforme, et sert utilement à la corriger, si elle s'en écarte. Mais n'arrive-t-il point quelquefois qu'un seul a raison contre tout son siècle! M. Fonsegrive ne reniera point l'exemple de Galilée. Lui-même est obligé d'atténuer sa proposition en admettant comme légitime la certitude individuelle, qui est arrivée à conquérir l'assentiment du public.

Toutefois, il fait valoir très fortement cette condition de l'acceptation générale. On est un sot, dit-il, si on conteste des vérités si fortement appuyées (1). Nous le voulons bien, mais n'empêche que parfois cette sottise a été sagesse, et que le genre humain avait cru très fermement, pendant des siècles, des affirmations qui en définitive se sont trouvées fausses.

Il ne faut pas être trop difficile sur les preuves, dit quelque part M. Fonsegrive. Cependant nous souhaiterions de trouver une marque de certitude plus décisive. Comment nous la donner?

III

Il y a trois questions, dit l'auteur, pour résoudre le problème de la connaissance. Sommes-nous certains? C'est la première question, question psychologique. A quelles conditions sommes-nous certains? Seconde question, question de logique. Comment notre certitude qui n'est qu'un état de notre esprit correspond-elle à une réalité? Troisième question, question métaphysique (2).

(1) Page 37.
(2) Page 37 *bis*.

La première question est une question de fait, elle a été résolue par l'observation interne. L'auteur a essayé ci-dessus de répondre à la seconde question en indiquant les caractères de la certitude légitime. Reste la troisième question. Ici nous revenons à la métaphysique jugée illusoire par Kant et nous abordons enfin la difficulté fondamentale du kantisme.

L'auteur expose très bien cette difficulté. Il l'appuie fortement sur elle et la fait sienne. Il ne voit qu'une contradiction dans le réalisme vulgaire ; « nous ne connaissons, dit-il, et nous ne pouvons connaître les êtres que dans la connaissance que nous en avons, et non pas dans leur être intime ; nous les connaissons tels que nous les connaissons, et dire qu'on peut les connaître en eux-mêmes, c'est dire qu'on les connaît comme on ne les connaît pas, ce qui paraît bien être la plus évidente des absurdités (1) ».

Nous avouerons que cette difficulté, que nous connaissons depuis longtemps, ne nous a jamais arrêtés : nous n'y voyons qu'un jeu de mots que nous pourrions rétorquer aux adversaires du dogmatisme. Nous pourrions répondre que connaître une chose sans la connaître telle qu'elle est en elle-même, c'est dire qu'on la connaît en ne la connaissant pas. L'aphorisme kantiste suppose précisément ce qui est en question, à savoir que l'on ne peut connaître que soi-même, et ce qui est en soi-même. Il n'est nullement évident « que le connu en tant que connu n'est pas en soi (2) ». Il y aurait contradiction à dire qu'il existe au même titre en soi et dans le connu ; mais il n'y en a aucune à dire qu'il est en soi et qu'il a la relation d'être connu. Ces deux conditions sont absolument distinctes, et c'est arbitrairement qu'on les regarde comme nécessairement identiques.

On voit que nous admettons parfaitement, avec l'auteur, un certain relativisme de la connaissance, mais c'est un relativisme de l'objet au sujet et du sujet à l'objet qui n'implique nullement que la connaissance ne soit relative qu'à nous-mêmes.

Mais écoutons M. Fonsegrive expliquer lui-même son relati-

(1) Page 40.
(2) *Ibid.*

visme. Nous sommes, comme il le dit, au nœud du problème.

Eh bien ! il commence par établir, comme le ferait un dogmatiste, que la connaissance a nécessairement deux termes, et que la difficulté de savoir comment ces deux termes sont unis n'est pas une raison suffisante pour nier l'un ou l'autre. Nous ne connaissons pas ces termes, ajoute-t-il, mais nous connaissons leur existence ; nous les sentons être. « Nos yeux, par-delà la claire lumière des notions, aperçoivent les pénombres et saisissent le réel dans le noir même..... Il y a toute une catégorie de faits de conscience qui sont des sensations à l'état larvé, pourrait-on dire, comme les sensations sont des notions à l'état non débrouillé... Leur extrême imprécision nous empêche de les remarquer d'ordinaire ; ils n'en constituent pas moins le noyau obscur d'où émergent tous nos autres états de conscience plus distingués et plus clairs (1) ». En d'autres termes, l'auteur fait appel au subconscient, pour établir la connaissance directe de l'être, tant il sent qu'au fond elle est nécessaire.

Nous serions plus hardi et nous serions, croyons-nous, mieux d'accord avec l'expérience psychologique, en déclarant que nous voyons très nettement et très distinctement l'existence de l'objet. Qu'y a-t-il de plus évident pour moi que l'existence de la table où j'écris? Si l'on objecte qu'aucun des organes de la sensation n'est disposé pour nous donner la notion de l'existence, je réponds que l'organe n'est pas tout, qu'il est animé dans son fonctionnement par une âme intelligente, et que cette âme complète et féconde la sensation.

Si M. Fonsegrive était allé jusque-là, il n'avait pas besoin d'aller plus loin, la vérité première et fondamentale était trouvée. Mais il a eu peur de trop s'éloigner de Kant, de déclarer positivement, à l'encontre de la critique, que nous connaissons en quelque manière le noumène. Il a pris la tangente pour ne pas heurter de front la *Critique de la Raison pure*. Il n'a obtenu qu'une probabilité insuffisante, comme nous le verrons tout à l'heure.

Il a fait cependant un pas vers le dualisme, dont il faut bien tenir compte. Il en fait un second en montrant que l'objet est

(1) Page 42-43.

nécessairement autre que le sujet. Il s'adresse pour cela au phénomène de mémoire, « ces représentations dont je me souviens sont des états réels de mon être. J'expérimente donc ici un réel passé représenté par ma pensée présente (1) ». Il ajoute que la pensée même présente ne peut se suffire à elle-même, qu'elle n'offre un sens qu'autant qu'elle se relie à des événements passés ou futurs. Ainsi toute pensée a besoin d'autre chose que d'elle-même. Puisqu'en fait nous pensons, il faut bien que cet autre existe. Il va jusqu'à dire que « si les éléments de la pensée distincts de la pensée présente, bien qu'inexistants pour cette pensée au moment de cette pensée, existent, sont cependant, et si sans eux la pensée présente ne pourrait ni se compléter ni même exister à titre de pensée intelligible et comprise, il faut de toute nécessité que ces éléments soient indépendants de la pensée présente... ils ont ainsi tous les caractères du réel (2). »

A merveille, mais il semble que nous nous éloignons de plus en plus du cercle tracé par Kant.

IV

Eh bien ! non, l'auteur est encore prisonnier, mais il va s'affranchir tout à fait.

Ces réalités dont il vient de nous parler, que sont-elles en définitive, sinon des modes de nous-mêmes? « L'objet auquel nous sommes arrivés, bien que pouvant être dit existant... est loin d'avoir les propriétés de l'être métaphysique ou tel du moins que les métaphysiciens ont coutume de le concevoir. L'objet des métaphysiciens, la chose dont ils croient avoir besoin, est à la fois substance et cause, substance, c'est-à-dire qu'il y a en lui un principe réel qui rend raison de l'union de la diversité de ses attributs et de leurs modes ; cause, c'est-à-dire que, par sa propre et interne activité, il produit des effets soit en lui-même, soit en d'autres êtres. Or, l'objet que nous

(1) Page 44.
(2) Page 45.

avons découvert est existant, mais n'a rien de substantiel; il est condition, mais n'a rien de producteur (1). » Si nous voulons aller plus loin, il faut faire appel à une autre méthode.

Quelle est cette méthode? C'est tout simplement la méthode traditionnelle. « La doctrine d'Aristote et celle de l'École qui n'admettent aucune sorte d'a priori, ni aucune idée innée sont précisément celles qui dans leur contexture même ont de quoi résister efficacement à la critique de Kant (2). »

La rupture avec Kant est consommée.

Quelques mots sur la manière remarquable dont M. Fonsegrive applique cette méthode.

Il commence par constater qu' « il peut y avoir des jugements universels et nécessaires que l'expérience en tant que collection ou amas de faits sensibles, ne peut expliquer, mais que l'esprit peut bien découvrir dans l'expérience, sans cependant les porter en lui préformés (3) ». Cette observation préalable est nécessaire pour se garer de la critique de Kant qui ne vaut, selon l'auteur, que contre la doctrine des idées innées. Il examine alors la valeur du principe de causalité. Il croit que les néo-scolastiques ont tort de vouloir le faire passer pour un principe analytique, parce que l'attribut n'est pas dans la compréhension du sujet, mais seulement exigé par le sujet. On pourrait contester cette critique, mais ceci n'a pas, d'ailleurs, d'importance dans notre cas, l'auteur étant d'accord que le principe de causalité est fondé sur notre expérience intime. Il s'en réfère pour l'établir à l'analyse de Maine de Biran, dont la haute valeur ne saurait être contestée, bien que l'on puisse faire quelques objections à la manière dont elle a été exposée.

Cette analyse est très certainement un progrès de la philosophie moderne. Les anciens ne s'en étaient jamais avisés par la raison, bien relevée par M. Fonsegrive, que jusqu'au XVIIIe siècle le principe de causalité n'avait jamais été contesté.

Le principe de causalité acquis, il n'y a plus d'obstacle sérieux sur le chemin du réalisme. M. Fonsegrive prouve, par

(1) Page 47.
(2) Page 52.
(3) Page 42.

ce principe, la réalité de l'existence d'autres hommes semblables à nous. Mais il a quelque scrupule à s'en servir pour prouver la réalité des corps, car, dit-il, nous n'avons que l'expérience d'une cause qui pense, et nous ne pouvons savoir exactement ce que serait une cause qui ne pense pas (1). Le scrupule est honorable et prouve que l'auteur ne veut rien avancer dont il ne soit absolument certain; mais M. Fonsegrive ne l'eût pas éprouvé, s'il avait su, comme les scolastiques, distinguer ce qui est essentiel dans une donnée, et ce qui tient aux circonstances où elle a été rencontrée.

Il se borne donc à constater que nous connaissons les lois et les relations des corps sans en connaître l'essence; mais comment connaître des relations entre des choses dont on ne connaîtrait pas au moins l'existence? Il est vrai que M. Fonsegrive a admis plus haut un sentiment obscur de l'être dans la sensation, mais il sent bien l'insuffisance de cette observation et il finit par avouer que la théorie de Berkeley n'a rien d'absolument inadmissible.

Nous n'avons point de ces hésitations; nous admettrons, comme nous l'avons dit en son lieu, la connaissance pleine et directe de l'existence des corps grâce à l'intervention de l'intelligence dans la perception sensible. Dès lors, nous connaissons quelque chose de l'essence de ces corps, ou au moins nous avons l'idée qu'ils ont une essence, car l'existence réelle ne se comprend qu'avec une certaine détermination. Et cette connaissance de l'existence est nécessairement objective; l'existence purement et simplement comprise, c'est l'existence en soi, l'existence substantielle. Toutes les fois qu'un phénomène physique se présente à nous, notre premier mouvement est de l'envisager comme substance, c'est-à-dire comme ayant l'existence en propre; le vrai problème est de montrer qu'il n'est qu'un phénomène reposant sur une substance.

Nous admettons toutes les objections modernes contre l'objectivité de la couleur, du son, etc. Mais la théorie de l'assimilation n'est pas détruite pour cela. Il y a au moins, entre la sensation et son objet, ressemblance proportionnelle de quantité,

(1) Page 71.

de grandeur et de figure, chaque partie de l'objet impressionnant chaque partie de l'organe. Cela suffit pour que nous puissions saisir quelque chose de la nature réelle des corps et que nouspuissions légitimement leur appliquer la notion de causalité. Et même nous n'avons pas besoin en rigueur d'appliquer ce principe, puisque l'existence des corps s'est révélée à nous directement.

Comment cela se peut-il faire, insistera un kantiste ; comment pouvons-nous connaître ce qui est hors de nous? Comment, répondrons-nous, peut-on agir hors de soi? Comment une cause peut-elle produire un effet distinct d'elle-même? Le fond de toute chose nous est inconnu ; et il est imprudent de révoquer une donnée évidente parce que nous n'en comprenons pas la nature.

Il ne reste plus à démontrer que l'existence de Dieu et ses attributs. M. Fonsegrive remarque que les lois physiques supposent une pensée dans le monde. Cette pensée est-elle un pur idéal ou quelque être réel? A l'aide du principe de causalité, l'auteur établit que cet être est Dieu. Quant aux attributs de Dieu, les modernes pour les déterminer, invoquent plutôt le principe de perfection, les scolastiques s'appuyent de préférence sur la notion de cause première. M. Fonsegrive juge cette méthode plus rigoureuse.

V

On le voit, nous sommes partis de Kant et nous arrivons, pour les points fondamentaux de la métaphysique, à un accord avec saint Thomas, mais par quels chemins de traverse ! M. Fonsegrive a dû sauter plusieurs barrières, ou plutôt il a reculé de Kant à Descartes d'abord, puis de Descartes à saint Thomas. Il a fait, en homme d'esprit, ce que l'on fait quand on se trouve acculé à une impasse, on recule jusqu'à ce qu'on rentre dans la grande route. Son kantisme initial n'a plus servi qu'à affaiblir en quelques endroits sa démonstration.

Au fond, il a réfuté Kant plus qu'il ne l'a dépassé. Qu'il ne veuille pas trop l'avouer, il faut passer cela à l'atta-

chement que tout homme a naturellement pour les idées qui ont présidé à sa formation première. Mais nous devions signaler cet état d'esprit aux lecteurs de la *Revue de Philosophie,* afin qu'on ne croie pas facilement, d'après l'affirmation d'un maître si autorisé, que la philosophie de Kant est sur le grand chemin de lavérité.

Si pour donner les bonnes solutions, il faut reprendre celles qui avaient déjà cours dans les âges précédents, en quoi Kant a-t-il éclairé le problème ou mieux posé la question ?

C'est la raison qui nous a mis la plume à la main, autrement nous n'aurions jamais eu l'idée de critiquer une étude remarquable, où il y a d'excellentes choses, œuvre d'un auteur que nous aimons et admirons, et dont nous partageons les vues sur un grand nombre de points.

Cte DOMET DE VORGES.

NATURE DU SYLLOGISME INDUCTIF

Je ne viens pas contredire la conclusion de l'intéressant article que M. Chovet a publié dans la *Revue de philosophie* (décembre 1908, p. 575 sqq.) sur les *Rapports de l'induction et de la déduction*. La présente Note a pour but, au contraire, d'arriver au même résultat par une voie différente. Je chercherai la solution de ce délicat problème dans la théorie de l'induction telle qu'Aristote me semble l'avoir proposée.

On a coutume de réduire le raisonnement inductif à la forme suivante :

Tout rapport causal est constant ;
Or le rapport constaté entre A et B est causal ;
Donc le rapport entre A et B est constant.

La Majeure est un corollaire du principe du déterminisme : *Dans les mêmes circonstances, les causes de même nature produisent les mêmes effets.* La Mineure exprime la découverte de la cause par l'interprétation de l'expérience. La Conclusion formule la loi : c'est la généralisation de l'expérience.

D'après une opinion fort répandue, il n'y aurait là qu'une réduction *apparente* de l'induction à la déduction : le syllogisme, qui vient d'être cité, ne serait qu'un pseudo-syllogisme. En effet, dit par exemple M. Rabier (1), l'usage n'autorise à regarder comme syllogismes que les arguments qui ne contiennent pas plus de trois termes. Or, dans l'espèce, il y en a quatre, car le petit terme est pris dans la Conclusion (*Le rapport* entre A et B) d'une façon *abstraite* et *générale,* tandis que, dans la Mineure (le rapport *constaté* entre A et B), il a une signification *concrète* et *particulière*. Le petit terme équivaut donc à deux, lesquels ajoutés au grand et au moyen font

(1) E. Rabier : *Leçons de Philosophie,* t. II, *Logique,* c. ix. § 3.

quatre. Ce syllogisme va directement contre la règle : *Terminus esto triplex...*, et, conséquemment, ne peut être ramené au type déductif, dont l'essence ne comporte que trois termes.

Cette explication me paraît inacceptable. Sans doute, le syllogisme dit inductif n'est pas de tout point identique au syllogisme dit déductif. Celui-ci, tel que l'a décrit Aristote, est le syllogisme de la *qualité*, tandis que celui-là est le syllogisme de la *causalité*, comme le syllogisme mathématique est le syllogisme de la *quantité*. Le syllogisme de la causalité, dont la théorie est encore mal connue, aura naturellement son cachet spécial ; mais, tout comme les syllogismes de la quantité et de la qualité, il ne comptera que trois termes : il est donc, comme eux, un syllogisme déductif. L'induction n'est qu'une forme particulière de la déduction.

En effet, voici la caractéristique du syllogisme qu'on nomme inductif : le petit terme, tel qu'il est exprimé dans la Mineure, est *singulier matériellement*, car il indique la vérification expérimentale d'un rapport de causalité ; mais il est *virtuellement universel*, parce que, nous le verrons, toute cause fatale est elle-même virtuellement universelle. Le petit terme, dans la Mineure, représente donc *en puissance* tous les rapports possibles d'un certain genre de causalité : il équivaut à un terme ayant une portée générale. Exemple : *Ce* fer est dilaté par la chaleur = *Le* fer est dilaté par la chaleur. Le syllogisme inductif ne renferme réellement que trois termes et non pas quatre, comme le prétendent M. Rabier et *tutti quanti*, puisque l'extension du petit terme, aussi bien dans la Mineure que dans la Conclusion, est universelle ; partant il doit être rattaché au syllogisme déductif.

Cette manière de voir trouve une confirmation indirecte dans cette règle de Logique, admise par tous, que le terme singulier est assimilé à un terme général, parce qu'il est pris dans toute son étendue. Rien donc d'extraordinaire si, dans le syllogisme de la causalité, le petit terme, quoique sa forme grammaticale soit concrète et singulière, implique un sens abstrait et général.

*
* *

Reste à montrer comment et de quel droit le petit terme peut et doit être considéré comme *virtuellement universel.* C'est ici que va intervenir l'opinion d'Aristote annoncée au début de cette Note. Le Stagirite a très heureusement résolu le problème de l'induction. Voici comment il faut, me semble-t-il, interpréter sa pensée.

Aristote définit l'induction, l'opération « par laquelle l'esprit va du particulier au général (1) ». S'il était toujours loisible au philosophe et au savant de dénombrer complètement tous les cas relatifs à une question débattue, l'opération inductive ne souffrirait aucune difficulté et ne soulèverait aucun problème, car elle consisterait simplement à conclure de l'énumération de tous les cas individuels à la collection entière. Mais ce procédé d'induction formelle n'est applicable qu'à des collections fixes et nettement circonscrites, vg. aux élèves d'une classe, aux habitants d'une ville, aux soldats d'une armée, parce que la connaissance de tous les individus n'est possible que dans des exemples de ce genre, qui n'ont qu'une portée secondaire ou insignifiante pour la science.

Ce dénombrement complet des cas individuels est, au contraire, absolument impraticable, dès lors qu'il s'agit des phénomènes et des êtres de la nature, parce que la série des phénomènes est indéfinie et que les espèces vivantes ne forment pas des collections dont la somme soit simultanément réalisée. Une espèce n'existe jamais tout entière à un moment donné : de ses représentants beaucoup ont déjà disparu dans l'abîme du passé, et une infinité d'autres sont encore à venir. L'induction formelle est donc impuissante à résoudre le problème tel que le posent les sciences physiques et naturelles : *Comment peut-on passer légitimement d'un ou plusieurs cas connus à tous les cas possibles du même genre que l'on ne peut connaître ?* Ou bien encore : Pourquoi de *quelques faits* observés dans *le présent* a-t-on le droit de conclure à *l'infinité des faits futurs,* de même sorte, qui sont *inobservables ?*

Aristote a beau constater que l'induction peut se réduire à un syllogisme déductif, quand l'énumération des cas particuliers

(1) Aristote : *Topiques,* L. I, c. II, n. 4 (Édition Didot, t. I, Paris, 1848).

est exhaustive (1), cette constatation n'a qu'un intérêt purement logique, puisque, en matière scientifique, on n'obtiendra jamais l'accomplissement de la condition préalable nécessaire.

Cette objection serait décisive, s'il n'existait aucun moyen capable de suppléer par lui-même au défaut de l'énumération partielle, ou, si l'on préfère, pouvant tenir lieu de l'énumération totale. Or, d'après la doctrine péripatéticienne, l'intelligence est douée d'une puissance intuitive qui lui fait découvrir l'essentiel dans les phénomènes accidentels qui l'enveloppent, et tirer de l'essentiel des propositions universelles. C'est ainsi qu'elle discerne « l'homme dans Callias (2) ». « Il est clair qu'une semblable faculté rend l'énumération des cas et l'induction formelle tout à fait inutiles » (3) ou plutôt qu'elle permet de trouver un principe rationnel qui rende l'énumération partielle équivalente de l'énumération totale. Ce principe, autorisant le passage d'un ou de plusieurs cas examinés séparément à l'ensemble des cas possibles, peut se formuler ainsi : « Ce qui convient nécessairement à chaque partie d'un tout ou à chaque individu d'une espèce, convient nécessairement à ce tout ou à cette espèce. » Or c'est par leur essence ou nature que les parties d'un tout ou les individus d'une espèce se ressemblent et c'est de là que dérivent leurs propriétés invariables. Cet élément commun, envisagé dans une partie ou dans un individu, est donc le représentant du tout ou de l'espèce entière et peut leur servir de substitut.

L'essence étant identique dans les êtres de même espèce, et

(1) ARISTOTE : *Premiers Analytiques*, l. II, c. XXV, n. 4 : ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων.

(2) ARISTOTE : *Derniers Analytiques*, l. II, c. XV, n. 7. Cf. *Ibid.*, l. I, c. V.

(3) C'est une juste remarque de M. Rabier (*Logique*, c. IX, § 1, p. 145, note 1). Mais ce qu'il ajoute semble indiquer qu'il n'a pas bien saisi toute la pensée d'Aristote. Celui-ci ne prétend pas que l'intelligence discerne, toujours et du premier coup, ce qui est essentiel. De longs efforts sont ordinairement nécessaires et ils échouent souvent. Dans son étude sur Aristote, M. Piat l'a soigneusement noté : « Ce que l'intelligence saisit d'emblée dans les phénomènes, ce n'est ni la diversité des éléments ni leur savante structure ; elle ne pénètre jusque-là qu'au terme de longs et multiples efforts, qui sont d'ailleurs souvent infructueux : l'œuvre du savant n'est pas facile. Nous apercevons d'abord dans les choses ce qu'elles ont de plus général ; et ce qu'elles ont de plus général, c'est de présenter un certain arrangement, c'est de devenir, c'est d'être surtout. » (*Aristote*, l. III, c. IV, § 3, p. 244. Paris, 1903).

conséquemment immuable (car tout changement d'essence entraînerait un changement d'espèce), la causalité qui découle, comme une propriété, de l'essence (selon l'axiome aristotélicien et scolastique : *Operatio sequitur esse*) sera comme elle invariable. C'est pourquoi de l'invariabilité des essences la raison dégage immédiatement le *principe de l'invariabilité des causes,* qu'on appelle aussi *principe de l'uniformité de la nature* ou *principe du déterminisme*. Le principe de *l'invariabilité des essences* est donc le fondement *ultime* de l'induction, tandis que celui de *l'invariabilité des causes* en est le fondement *prochain.*

Après ces préliminaires, la nature et le mécanisme du syllogisme dit inductif s'expliquent et se justifient aisément. Il est un cas où l'on a certainement le droit de conclure *d'un seul fait* ou *de quelques-uns à tous,* c'est le cas où la succession, constatée entre deux phénomènes, est *causale* (et non une simple suite d'antécédents et de conséquents, comme le jour et la nuit), parce que toute *cause fatale,* n'eût-elle été découverte qu'une fois, par le fait même qu'elle est fatale, c'est-à-dire tendant toujours à déterminer son effet, est une cause *virtuellement universelle :* partout et toujours, elle tend à produire son effet et le produira, si les circonstances restent les mêmes, si aucune force supérieure ne vient s'y opposer. La raison en est que la fatalité ou nécessité conditionnelle est une propriété qui résulte de l'essence de cette cause

Or l'esprit voit, avec l'éclat de l'évidence, que chaque être conserve invariablement ses propriétés constitutives (autrement il cesserait d'être) ; l'esprit tire ensuite cette conséquence rigoureuse : les êtres de même nature ont des propriétés essentielles identiques ; d'où il résulte enfin que les êtres matériels, ayant la propriété essentielle d'agir fatalement, se retrouveront toujours et partout avec cette propriété, c'est-à-dire que, les mêmes circonstances étant données, ils produiront toujours et partout les mêmes effets

Voilà pourquoi il suffit de constater un seul cas de causalité : un rapport causal n'est pas davantage dans plusieurs cas que dans un seul.

Voilà pourquoi on a le droit de prendre formellement dans un sens universel le petit terme du syllogisme dit inductif,

bien que, dans son expression matérielle et verbale, il se présente comme un terme individuel ou particulier.

Voilà pourquoi encore, dans l'emploi de la méthode inductive, le passage de l'individuel ou du particulier au général est *antérieur* et non postérieur à l'expérience instituée par le savant. Car, avant que le physicien ou le chimiste réussisse à établir un rapport vraiment causal, il doit multiplier les opérations, souvent au prix de beaucoup de peines : observations, hypothèses, expérimentations. Mais, dès qu'un rapport causal est dûment vérifié, l'expérimentateur l'étend d'instinct à tous les cas possibles du même genre. S'il n'éprouve alors ni difficulté ni hésitation à formuler cette généralisation, c'est que, à ses yeux, les éléments de l'expérience tentée tenaient lieu et place de l'espèce tout entière. « Quand Lavoisier institua sa célèbre expérience, il n'enferma sous sa cloche qu'un peu d'air pris dans son laboratoire, et cependant il crut faire ainsi *l'analyse de l'air en général* (1). »

Voilà pourquoi enfin le syllogisme dit inductif n'est au fond qu'une variété du procédé déductif, car, dans l'induction comme dans la déduction, l'intelligence s'appuie sur un principe uniuniversel pour y ramener les cas particuliers que lui fournit l'expérience.

Il sera donc permis de conclure par ces paroles de Claude Bernard : « Je ne crois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme... ne peut jamais marcher dans les raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier (2). » Bref, il n'y a pour l'esprit humain qu'une forme de raisonnement, la *déduction ;* mais elle varie accidentellement selon la matière (quantité, qualité, causalité, etc.) à laquelle on l'applique.

GASTON SORTAIS.

(1) F. CHOVET : *Loc. cit.*, p. 578.

(2) CL. BERNARD : *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, première partie, c. II, § 5, p. 82-83.

LA LIBERTÉ

ET

LES PHÉNOMÈNES D'AUTOMATISME

Spinoza a fait « cette profonde remarque que l'ivrogne ou l'homme irrité se croient d'autant plus libres de leurs actes qu'ils le sont moins (1) ». L'illusion de la liberté s'explique par l'inconscience des causes qui nous font agir. « Mais, ajoute M. Richet, on n'avait pu donner la démonstration formelle de ces forces inconscientes jusqu'aux recherches psychologiques contemporaines. En effet, on a pu démontrer que des actes qui paraissent parfaitement libres sont en réalité déterminés par des causes inconscientes. Une somnambule, par exemple, reçoit, étant endormie, l'ordre de jeter un livre au feu. On la réveille ; il n'y a plus dans sa conscience le souvenir de l'ordre donné ; mais l'ordre y est encore, inconscient et ineffacé ; et alors elle jette le livre au feu, sans savoir pourquoi, obéissant à une cause qu'elle ignore, et même cherchant le motif de l'action qu'elle a commise (2) ». Pour M. Richet, comme pour Spinoza, la liberté est une création de notre ignorance. N'ayant conscience que d'une petite partie du travail intellectuel qui se passe en nous, et « ne connaissant pas les causes, nous sommes amenés à les nier et à mettre sous la rubrique de *volonté* ce qui est le résultat d'impulsions inconnues et irrésistibles (3). »

(1) Charles Richet : *Essai de psychologie générale*, 7e édit. Paris, Alcan, 1907, p. 166.
(2) *Ibid.*, p. 171.
(3) *Ibid.*

De peur que (4) cette « démonstration formelle » du soi-disant déterminisme psychologique ne fasse impression sur certains esprits, il convient de l'examiner et de voir si vraiment elle est destructive de la liberté.

Notons d'abord que la liberté revendiquée par les théologiens et les philosophes spiritualistes au profit de la volonté humaine est loin d'être absolue. Les scolastiques n'ont jamais ignoré que certaines conditions sont requises pour que l'homme ait la liberté de ses actes. Si ces conditions font défaut, dans les cas dits d'automatisme psychologique, il ne faudra pas s'étonner que la liberté en soit absente, et, il ne faudra pas conclure qu'elle doive être absente toujours, même dans les cas où rien ne s'oppose à son existence.

Disons en premier lieu, à quelles conditions la liberté est possible. Nous montrerons ensuite que l'absence de ces conditions est précisément ce qui explique l'automatisme psychologique. Et l'obéissaece des hypnotisés étant un exemple d'automatisme plus caractéristique que tout autre, nous nous y arrêterons spécialement, dans la seconde partie de cette étude.

I

Afin de mieux comprendre les conditions de l'activité libre, rappelons brièvement les points capitaux de la doctrine scolastique.

Le libre arbitre est une propriété de la volonté. La volonté est la faculté par laquelle nous tendons vers le bien, saisi par l'intelligence.

(4) Cette inconscience des motifs de l'action accomplie par suggestion hypnotique est en somme la principale difficulté courante opposée à la preuve de la liberté par le témoignage invincible de notre conscience. Höffding dans un livre qui reflète l'état d'âme philosophique actuel d'un grand nombre, la met en avant pour expliquer comment, tout en étant déterminés, nous nous sentons libres et sans entraves : « Un exemple frappant de la manière dont les vrais motifs peuvent rester cachés à la conscience du sujet agissant, nous est fourni par l'exécution des commandements reçus pendant un état hypnotique : le sujet cherche à rendre son action intelligible pour lui-même et pour les autres par des raisons souvent très ingénieuses, mais sans soupçonner la raison véritable, le commandement reçu pendant l'hypnose ». (*Höffding Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience.* Traduction Poitevin. Alcan, 1900, p. 447).

On peut considérer la volonté en tant qu'elle est une *nature*, c'est-à-dire un principe d'activité, ou bien en tant qu'elle est *telle nature*, c'est-à-dire un principe d'activité ayant son mode d'action propre et qui fait qu'on la désigne par le mot « volonté ».

Toute nature créée est ordonnée de manière à tendre irrésistiblement, en vertu d'une impulsion interne, vers le bien qui lui convient : *natura determinata ad unum*. Le Créateur, étant infiniment sage, a créé tous les êtres en vue d'une fin ; et, pour que cette fin fût sûrement atteinte, il a doué chaque être d'une activité exactement calculée pour cette fin. La volonté humaine ne peut faire exception à cette loi ; elle aussi, étant une nature créée, doit nécessairement tendre vers sa fin.

Or, quelle est la fin vers laquelle la volonté, en tant que nature, ne peut s'empêcher de tendre? C'est le bien absolu, le bonheur parfait. Il suffit, en effet, de consulter l'expérience pour constater que le bonheur est le stimulant de toute vie, le mobile de toutes nos actions ou omissions. Et le bonheur qu'il nous faut, ce n'est pas un bonheur mesuré, fini, mais bien le bonheur immense, sans défaut, sans terme. Tant que ce bonheur-là n'est pas atteint, la volonté inquiète nous pousse en avant ; rien ne l'arrête, rien ne l'endort, elle n'aura de repos que dans l'infinie béatitude.

Demandons-nous maintenant ce qui caractérise la volonté, non plus en tant qu'elle est une nature, mais en tant qu'elle est précisément *cette nature* que nous appelons la *volonté*. La volonté se distingue en ce qu'elle a le pouvoir de choisir, de se décider entre plusieurs alternatives. Quelque contrainte qu'elle soit de tendre vers sa fin, de vouloir le bien parfait quand il lui est présenté, il est avéré que, durant cette vie, la volonté peut, en face de tout bien particulier, dire oui ou non ; elle peut vouloir ou ne pas vouloir, vouloir ceci ou cela, à son gré. Donc, nous sommes libres.

Mais d'où vient que nous sommes libres? De ce que notre raison peut réfléchir sur les jugements qu'elle porte. La volonté, avons-nous dit, tend vers le bien connu par l'intelligence ; il faut en d'autres termes, pour qu'elle puisse se porter vers un objet, que l'intelligence le lui propose. Or, notre raison

voit que, s'il y a un bien à vouloir positivement une chose et à faire effort pour l'acquérir, il peut y en avoir un également à ne pas la vouloir et à s'en abstenir. Dans tout objet créé, elle peut considérer les bons côtés, qui rendent l'objet désirable ; mais elle peut aussi, puisqu'il s'agit d'un objet créé, par conséquent mêlé d'imperfection, s'arrêter aux mauvais côtés, qui rendent l'objet nondésirable ; dans ce cas, l'objet sera présenté à la volonté non comme un bien à poursuivre mais comme un mal à éviter. Le jugement n'est pas un acte aveugle ; on ne juge qu'après avoir comparé et apprécié. A part le bien parfait qui, n'ayant aucun mélange de mal, nécessite la volonté, tous les autres biens, à cause de leur imperfection, la laissent libre. Le bien parfait est la fin dernière, unique, nécessaire ; les biens imparfaits sont des moyens pour arriver à cette fin, et, entre ces moyens la volonté peut choisir (1).

Ainsi donc, sans la raison ayant le pouvoir de comparer et d'apprécier le côté désirable des choses, il ne saurait y avoir de liberté.

Mais, la raison est-elle toujours en état de comparer et d'apprécier ? Évidemment non. Il y a des circonstances où elle est, pour ainsi dire, liée, par exemple pendant le sommeil. Le fonctionnement naturel de la raison est dépendant de certaines conditions, qui deviennent ainsi, indirectement, les conditions de la liberté.

(1) Cf. S. Thomas : *S. Th.* I. II, q. 13, art. 6.

Voici un autre passage de saint Thomas, qui résume bien la doctrine que nous venons d'exposer : « Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quædam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturæ est. Hoc autem est cuiuslibet naturæ creatæ ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et præter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit inquantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturæ ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. In appetibilibus autem finis est fundamentum et principium eorum quæ sunt ad finem ; cum quæ sunt ad finem, non appetantur nisi ratione finis. Et ideo, quod voluntas de necessitate vult quasi naturali inclinatione in ipsum determinata, est finis ultimus, ut beatitudo, et ea quæ in ipso includuntur, ut est cognitio veritatis, et alia hujusmodi ; ad alia vero non de necessitate determinatur naturali inclinatione, sed propria dispositione absque necessitate. » *De Veritate*, q. XXII, art. v.

Ce sont ces conditions qu'il importe, dans la question présente, de rechercher.

L'âme humaine n'est pas un pur esprit ; elle ne peut exercer ses facultés, même intellectuelles, sans un certain concours de l'organisme. Tant qu'elle reste unie au corps, elle ne peut connaître qu'à l'aide d'images. S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que l'intelligence atteint les essences, il faut ajouter aussitôt qu'elle n'atteint immédiatement que les essences des choses matérielles. Or, ces choses matérielles, nous ne les connaissons que par les sens. Il faut donc, pour que l'intelligence atteigne son objet propre, que les sens et particulièrement l'imagination lui prêtent leur concours (1).

Mais l'imagination a son organe matériel, le cerveau (2). Si donc l'état physiologique du cerveau laisse à désirer, le fonctionnement de l'imagination et, par contre-coup, celui de l'intelligence seront plus ou moins troublés (3). Par conséquent, suivant que le cerveau sera ou ne sera pas dispos, la raison sera ou ne sera pas en état de juger ou d'apprécier.

Supposons maintenant un cas où la raison, par suite d'une perturbation cérébrale quelconque, se trouve dans l'impossibilité de revenir sur ses actes pour en peser le pour et le contre ; elle présente à la volonté un objet, mais un seul. Que va-t-il se passer ? La volonté agira-t-elle comme nature, c'est-à-dire nécessairement, ou comme volonté, c'est-à-dire librement ? On ne voit pas comment elle pourrait agir librement, puisque, nous l'avons vu, ce qui constitue le libre arbitre c'est la faculté de choisir, et qu'ici, d'après l'hypothèse, il n'y a pas à choisir. Dira-t-on qu'au moins il reste loisible à la volonté d'agir ou de ne pas agir ? Mais cela non plus n'est pas possible ; car cela suppose que la raison puisse réfléchir sur elle-même et comparer l'avantage d'agir avec l'avantage de ne pas agir — ce qui est contraire à l'hypothèse.

Force nous est donc de conclure que, dans ce cas, la volonté

(1) Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

(2) *S. Th.*, I, q. 91, a. 3 ad 1.

(3) « Omnia autem, quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde *impossibile est, quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus* ». S. Thomas, *S. Th.* I, q. 84, art. 8.

agira comme nature, c'est-à-dire nécessairement. Incapable de résister au poids qui l'entraîne vers le bonheur, elle n'a de liberté que dans le choix des moyens. Si ce choix même lui est ôté, la liberté disparaît totalement pour faire place à la nécessité. Les biens particuliers, si maigres soient-ils, sont des moyens d'atteindre au bonheur ; la volonté est libre, quand elle a le choix entre plusieurs biens ; elle ne l'est pas, quand un seul bien lui est offert (1).

Les scolastiques se servaient de leur doctrine pour expliquer certains états d'automatisme, dont la vie humaine fournit des exemples quotidiens.

Pendant le sommeil nous ne sommes maîtres ni de nos actions ni de nos rêves. D'où vient cette disparition de la liberté ? « Le fonctionnement des facultés sensitives est plus ou moins dérangé par le sommeil, dit saint Thomas ; il en résulte nécessairement que l'exercice de la raison est plus ou moins entravé ; jamais, en état de sommeil, nous ne pouvons juger comme il faut (2). Voilà pourquoi, dans cet état, il y a suspension du libre arbitre.

Les enfants non plus ne sont pas libres. Le motif en est que chez eux la faculté de juger n'est pas dans les conditions normales, le cerveau, organe de l'imagination, n'ayant pas encore acquis, son complet développement (3).

Le malheureux, atteint de frénésie, n'a plus la possession de lui-même. Saint Thomas explique encore ce fait par une lésion cérébrale qui désorganise les fonctions imaginatives et, par voie de conséquence, trouble l'usage de la raison (4).

Enfin, dans un accès de colère, il y a éclipse partielle, parfois totale, du libre arbitre. Les mots violents arrivent d'eux-mêmes, et, on a beau sentir qu'on va les regretter, on se trouve impuissant à les réprimer. Voici l'explication de saint Thomas : l'homme, en proie à la passion, peut perdre l'usage de la raison et devenir momentanément aliéné, tout comme s'il se

(1) « Necessitas finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri, nisi uno modo. Sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate, ut velit navem. » *S. Th.*, I, q. 82, art. 1.

(2) S. *Th.*, 2. 2. q. 154, a. 5 ad 2 — I, q. 84, a. 8 ad 2.

(3) Id., I, q. 101, a. 2.

(4) Id., q. 84, a. 7.

produisait en lui une perturbation organique. C'est qu'aussi bien l'exaltation passionnelle ne va pas sans quelque altération de l'organisme — *hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt* — altération qui peut aller jusqu'à suspendre le jeu normal de l'imagination. L'homme alors ne diffère plus de l'animal qui suit aveuglément ses appétits. Plus on est dominé par la passion, plus aussi la raison — et partant la volonté — perd le contrôle de ses actes (1).

On le voit, l'automatisme, dans les cas très simples où chacun peut l'observer, — dans le rêve, chez les enfants, les frénétiques, les aliénés, les passionnés en état de crise — s'explique en dernière analyse par l'absence des conditions, sans lesquelles il n'y a pas de liberté possible, c'est-à-dire finalement par un dérangement cérébral. La volonté, dans les exemples cités par saint Thomas, agit comme nature, *qua natura,* donc, aveuglément, irrésistiblement.

Que si l'on demande maintenant quelles causes peuvent amener un dérangement cérébral, on doit répondre qu'elles sont tantôt d'ordre organique, tantôt d'ordre psychique. Le sommeil, par exemple, d'après saint Thomas, est dû à des vapeurs qui montent à la tête (2) ; chez les enfants le cerveau contient de l'eau en quantité anormale (3). Quelle que soit la valeur de ces raisons, du moins, est-il manifeste que, pour saint Thomas, les entraves à l'activité intellectuelle et volontaire viennent de vices organiques.

Cela n'empêche pas que d'autres causes, celles-là d'ordre psychique, ne puissent produire le même résultat. Chacun sait, par sa propre expérience, que certaines idées nous frappent, comme on dit, plus que d'autres. Il peut arriver que l'une d'elles absorbe et accapare tellement notre attention que tout le reste disparaisse de la conscience. *Una operatio cum fuerit intensa impedit aliam ;* cette formule thomiste de la loi d'inhibition pourrait se traduire par ces paroles d'un auteur moderne : « quel que soit l'état mental considéré, l'attention consciente se concentre sur certains points au détriment des

(1) Id., I, 2. q. 10, a. 3.
(2) *S. Th.*, I, q. 84, a. 8, ad 2.
(3) Id., I, q. 101, a. 2.

autres (1) ». Cet accaparement de l'attention par une idée se produit facilement chez les personnes nerveuses ou de conscience instable (2). Il en résulte que l'image correspondant à l'idée absorbe totalement l'attention disponible, et demeure seule debout, après que tout le reste a sombré dans l'inconscient. Le lecteur prévoit ce qui dès lors va se passer ; la raison, privée des services de l'imagination, ne pourra pas comparer entre eux les divers aspects des choses, elle n'en saisira qu'un seul, celui qui l'absorbe tout entière. Par suite, elle n'aura que cet unique objet à présenter à la volonté ; celle-ci se déterminera donc nécessairement, *qua natura,* conformément à la doctrine exposée plus haut.

Résumons cette première partie. Pour que la volonté agisse librement, il faut que certaines conditions soient remplies : la raison doit pouvoir délibérer, c'est-à-dire comparer et apprécier le pour et le contre des choses. A cet effet, il est indispensable que les sens et l'imagination ne soient pas entravés dans leur exercice par quelque trouble cérébral, ou par quelque rupture de la synthèse psychique, comme il arrive dans le cas de l'accaparement de l'attention par une idée.

Examinons, maintenant, à l'aide de ces données, l'obéissance automatique des hypnotisés.

II

A un sujet en état d'hypnose on dit : « levez-vous », et il se lève ; « allez jouer avec les gamins », et il va jouer ; « mettez-vous en colère », et il se met en colère. Bien plus, on lui com-

(1) J. Jastrow : *La Subconscience*, trad. E. Philippi, Paris, Alcan, 1908, p. 35.

(2) Si l'on admet la définition de l'hystérie donnée par M. Pierre Janet : « Une forme de désagrégation mentale caractérisée par la tendance au dédoublement de la personnalité », on devra conclure que l'accaparement automatique de l'attention par une idée est caractéristique de l'hystérie. « Nous n'avons jamais vu un somnambulisme même incomplet sans être contraint de constater tôt ou tard tout un ensemble de symptômes hystériques. » (*État mental des hystériques — Les accidents mentaux*, par Pierre Janet, Rueff, 1894, p. 224). Ceux qui ont pris connaissance des ouvrages de cet auteur, remarqueront facilement combien l'explication scolastique s'adapte à sa manière d'envisager les phénomènes d'automatisme.

mande pendant le sommeil, de mettre, quelques minutes après son réveil, une chaise sur la table ; à l'heure dite, la chaise est mise sur la table.

Comment expliquer cet automatisme ? Tout simplement par ce fait que, dans l'hypnose, la volonté n'est pas dans les conditions voulues pour agir librement. Ces conditions faisant défaut, la volonté agit *qua natura,* c'est-à-dire nécessairement.

Demandons à l'expérience les preuves de notre thèse. Que nous dit-elle d'abord de l'hypnose ? L'état hypnotique est une sorte de sommeil, causé probablement par une dissociation des centres nerveux ; on constate en effet que le sommeil est plus facile à provoquer chez les sujets qui ont le système nerveux plus instable, comme les hystériques (1).

Cependant deux traits entre autres distinguent nettement le sommeil hypnotique du sommeil ordinaire. Durant celui-ci, la faculté motrice est plus ou moins abolie ; par conséquent les intimations de la volonté restent le plus souvent sans écho. Dans le sommeil hypnotique, la faculté motrice reste libre et les nerfs moteurs obéissent à la volonté. D'autre part, tandis que pendant le sommeil naturel les communications avec le monde extérieur sont coupées, dans l'hypnose, au contraire, le sujet endormi reste en relation ininterrompue avec l'hypnotiseur, et de telle sorte que celui-ci occupe toute l'attention de l'hypnotisé. Le sujet, dit M. Janet, « dans les cas extrêmes, ne sent, ne voit, n'entend que cette unique personne, toutes les autres étant pour lui comme si elles n'existaient pas ». Il « accorde une attention exclusive à son hypnotiseur et à tout ce qui, à tort ou à raison, paraît dépendre de lui » (2).

Au reste, voyons comment l'hypnose est déterminée. La suggestion du sommeil est semble-t-il, l'élément essentiel dans les

(1) Voici la définition de l'hystérie donnée par le professeur Raymond, dans ses leçons faites à l'hospice de la Salpêtrière : « La psycho-névrose hystérie résulte d'une modification particulière du dynamysme nerveux, caractérisée par un trouble du régime des réflexes corticaux ou sous-corticaux. Ceux-ci, inhibés ou excités, engendrent la dissociation des opérations physio-psychologiques et leur fonctionnement isolé et sans contrôle. » (*Névroses et Psycho-Névroses*, par F. Raymond, Delarue 1907, p. 140.)

(2) Pierre Janet : *Névroses et idées fixes*, t. I, p. 424.

diverses méthodes employées pour provoquer l'état hypnotique. C'est l'opinion de MM. Wundt, Bernheim, et autres. Par suggestions, on entend « des associations qui s'emparent si bien de la conscience que les liaisons psychiques antagonistes demeurent sans effet..., en d'autres termes... la suggestion est une association accompagnée d'une concentration de la conscience sur les représentations engendrées par l'association » (1). Par conséquent, dire que la suggestion du sommeil est essentielle à la production de l'hypnose, c'est dire qu'il est nécessaire de créer chez le sujet une association assez forte pour chasser du champ de la conscience toute idée qui ne serait pas celle du sommeil, de façon à rendre celle-ci dominante et centrale.

En effet, pour que l'opération réussisse, il faut en premier lieu que le sujet ait confiance dans l'hypnotiseur, qu'il se livre à lui. Cela fait, les divers éléments de l'association sont introduits l'un après l'autre : l'hypnotiseur commence par établir les états avant-coureurs du sommeil, il abaisse à plusieurs reprises les paupières du sujet, enfin le mot « dormez » suffit habituellement à produire l'état désiré (2). Plus le système nerveux est fragile, plus le sujet est accoutumé aux expériences, et plus l'association est facile à provoquer. « Le mot *dormez* par lequel l'hypnotiseur endort presque instantanément une personne exercée à la chose, réveille... l'association de l'état de sommeil avec les impressions concomitantes de l'alourdissement des membres, de l'occlusion des paupières, de l'arrêt des idées et du sentiment. Pour la conscience normale, cette association disparaît comme un souffle fugitif, et l'ordre passe sans produire l'effet. Il en est autrement de celui dont la conscience se trouve envahie complètement par l'association éveillée » (3).

(1) W. Wundt : *Hypnotisme et Suggestion*, trad. A. Keller. Paris, Alcan 1893, p. 72. Cf. Pierre Janet : *État mental des hystériques, Accidents mentaux*, p. 213 à 223.

(2) Cf. Bernheim : *Hypnotisme*, 1891, 2e leç.; *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, 3e éd., Paris 1891).

(3) Wundt : *Loc cit.*, p. 74. — Cela explique comment certaines personnes sont réfractaires à l'hypnose, pourquoi dans les premières expériences le sommeil est plus lent à venir. C'est qu'on ne réussit pas ou qu'on ne réussit qu'avec peine à établir une association assez puissante pour dominer exclusivement

Deux faits sont désormais hors de doute : 1° l'hypnose est provoquée par la suggestion du sommeil ; 2° l'état hypnotique est constitué lui-même par une sorte de sommeil dans lequel l'attention du sujet est toute concentrée sur l'hypnotiseur.

Un sujet ainsi disposé, ainsi hypnotisé, est-il libre ? peut-il être libre ? Après ce que nous avons dit dans la première partie, il faut répondre : non. Dans le cas présent, nous avons sommeil et accaparement de l'attention ; donc le libre arbitre est suspendu.

Dès lors, il n'est pas malaisé d'expliquer le caractère automatique de l'obéissance chez les hypnotisés. L'hypnotiseur après s'être emparé du sujet, de sa confiance, de son attention ; après avoir installé dans sa conscience la suggestion du sommeil et, par là, éliminé toutes les idées antagonistes, reste le maître absolu. Par la même voie par laquelle il a introduit dans le sujet la suggestion du sommeil, il y peut introduire n'importe quelle autre suggestion. Dans l'hypnose, en effet, tout ce que le sujet endormi garde de conscience est pour l'hypnotiseur ; il n'a d'oreille que pour lui, il n'a de communication avec le monde extérieur que par lui.

Une nouvelle suggestion (1) venant donc de l'hypnotiseur envahira la conscience du sujet et s'y installera d'autant plus facilement, qu'elle ne trouvera rien pour lui disputer la place. On dit au sujet : « tu as six ans, tu es un petit enfant, va jouer avec les gamins ». Ces mots éveillent en lui l'idée d'aller jouer comme un enfant. Son intelligence, étant donné l'état de sommeil et l'accaparement de l'attention, ne voit, ne peut voir que l'acte suggéré ; il lui est impossible de délibérer. La volonté se portera donc nécessairement vers l'unique parti qui lui est proposé, l'acte volontaire sera fatal, l'obéissance sera automatique. Il va sans dire que cette conscience artificielle-

dans la conscience. C'est ainsi que les psychasthéniques ne sont pas hypnotisables. (Pierre Janet : *Obsessions et Psychasthénie*, Alcan 1903, p. 452). La maladie de ces sujets provenant d'une insuffisance de la tension dynamique du système nerveux, rendra impossible la production d'associations assez puissantes. Dans les sujets bien équilibrés, ce n'est plus une insuffisance de tension, mais c'est la force de cohésion de la synthèse personnelle, la difficulté de défaire les associations existantes pour en produire d'autres, qui rend l'hypnose à peu près impossible.

(1) Cf. Raymond : l. c. p. 140.

ment créée sera rompue à son tour dès qu'une autre suggestion viendra, de la part de l'hypnotiseur, occuper l'attention du sujet.

On nous objectera peut-être, que l'action de jouer comme un enfant étant ridicule pour un adulte, ne peut rien avoir d'attrayant pour le sujet hypnotisé, et ne peut par suite l'incliner à obéir. Mais rappelons-nous que nos facultés sont naturellement portées à agir : agir, pour elles, est un bien, c'est ce qui leur convient, ce pourquoi elles sont faites. Que si, en temps normal, la volonté peut agir ou ne pas agir, c'est que la raison peut lui montrer un plus grand bien à ne pas agir. Or, il faut pour cela que la raison puisse comparer. Dans le cas actuel, elle ne le peut pas, elle ne voit que l'action proposée, qui est bonne en elle-même ; elle n'en voit pas le caractère ridicule, parce que ce caractère vient d'ailleurs que de l'action elle-même Jouer comme un enfant sera donc un bien et la volonté s'y portera irrésistiblement.

On le voit, l'obéissance automatique démontre non pas que l'homme n'*est jamais* libre, mais qu'il n'est pas libre *en état d'hypnose*. L'hypnotisé n'est pas libre parce qu'il n'est pas à même de comparer, d'apprécier, de juger. « Et ideo, dit saint Thomas, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit aliunde determinatum ; nec appetitus erit in potestate ejus et per consequens nec motus vel operatio absolute... » (1)

Complétons notre démonstration. L'obéissance des hypnotisés continue après l'hypnose, alors que la suggestion du sommeil est passée et que le sujet a repris possession de sa conscience On les voit alors, en effet, exécuter les ordres qu'ils ont reçus pendant la période hypnotique.

Notons tout d'abord que les phénomènes d'obéissance post-hypnotique ne se produisent pas régulièrement. Ils exigent des sujets spécialement prédisposés, des habitués de l'hypnose, et encore chez ceux-là, quand le réveil est complet, il arrive que les idées antagonistes soient assez fortes pour empêcher l'exécution des ordres communiqués pendant l'hypnose.

Voici pourtant un cas où tout se présente à souhait : « Les suggestions sont faites pendant le sommeil hypnotique bien

(1) S. Th. *De Verit.*, q. 25, a. 2.

constaté, puis le sujet est complètement réveillé, les signes et l'exécution ont lieu pendant la veille. « Quand je dirai deux lettres pareilles, vous resterez toute raide. » Après le réveil, je murmure les lettres : « a... c... d... e... a... a... » Lucie demeure immobile et entièrement contracturée » (1).

Quelle explication donnent de ces faits les psychologues contemporains? En général, ils admettent un retour plus ou moins complet de l'hypnose. L'un d'eux écrit « que toute suggestion posthypnotique équivaut à celle-ci : après votre réveil vous vous endormirez de nouveau pour accomplir la suggestion » (2). On constate effectivement que ces phénomènes de posthypnose sont presque toujours ou accompagnés ou suivis de l'oubli total de l'acte accompli. Le fait qu'ils se produisent chez des sujets extrêmement hypnotisables, à synthèse mentale très fragile, donne de la probabilité à l'opinion de M. Wundt, pour qui le phénomène posthypnotique est l'effet d'une « association introduite par un acte de la reconnaissance (3). » L'objet reconnu semble agir comme une « espèce d'indice mnémonique ou comme une soi-disant association auxiliaire (4). » On a commandé, par exemple, à Lucie pendant le sommeil hypnotique, de rester toute raide quand, après son réveil, on dira devant elle deux lettres pareilles l'une à l'autre. L'ordre à exécuter est associé à un signe. Lucie est réveillée ; elle ne se rappelle rien de la communication intrahypnotique. L'ordre reçu reste pourtant gravé dans la mémoire sensible. Tout-à-coup, l'hypnotiseur prononce deux fois la lettre *a*. Cette audition évoque le signe inconsciemment retenu, le signe évoque à son tour l'ordre à exécuter, et celui-ci entre dans la conscience. Il est probable qu'à cette association est lié le sentiment de l'obéissance due à l'hypnotiseur, sentiment que le sujet avait dans son sommeil. Ce complexus psychologique, véritable suggestion, est assez puissant pour rompre une synthèse mentale fragile et accaparer toute la conscience (5).

(1) Pierre Janet, cité par A. Binet, *Les altérations de la personnalité*, p. 262.
(2) Binet, *Op. cit.*, p. 250.
(3) Wundt : *Hypnotisme*, p. 108.
(4) *Ibid.*, p. 109.
(5) Dans la vie normale on trouve des cas analogues. Beaucoup de gens se disent, le soir, avant de s'endormir : Je veux demain matin me réveiller à telle

Avec cette explication de M. Wundt, qu'il serait téméraire de dire improbable, il est clair que l'automatisme posthypnotique est de même nature que l'automatisme intra-hypnotique. Ce que nous avons dit plus haut doit donc s'appliquer ici. Du moment qu'il y a retour du sommeil et accaparement de l'attention par une idée, le libre-arbitre doit disparaître pour laisser la place à l'automatisme. La volonté n'est plus libre; elle agit aveuglément « qua natura. »

Si les hypnotisés ne sont pas libres — et les Scolastiques nous apprennent pourquoi ils ne peuvent pas l'être — il n'en est pas moins vrai qu'ils se croient libres. Et dès lors, nous aussi, qui nous croyons libres, le sommes-nous? Notre cas n'est-il pas celui des hypnotisés? On reconnaît l'objection qui serait pour plusieurs, avons-nous dit au début, une « démonstration formelle » du déterminisme.

D'abord, quant au fait lui-même qui fonde l'objection, est-il exact que les hypnotisés se croient toujours libres dans leurs actes? Non, il y a, au contraire, un grand nombre d'expériences où les sujets, priés de dire pourquoi ils agissent comme ils font, répondent qu'ils ne le savent pas, qu'ils se sentent nécessités, que le repos de leur âme exige qu'ils agissent. On a dit à Lucie pendant le sommeil hypnotique : « Quand j'aurai frappé douze coups dans mes mains, vous vous rendormirez. » On la réveille; l'hypnotiseur frappe dans ses mains, par intervalles, et, après le douzième coup, Lucie « ferme les yeux et tombe en arrière, endormie. » Pourquoi dormez-vous? lui dit-on. « Je n'en sais rien, cela m'est venu tout d'un coup (1). »

D'autres fois les sujets interrogés cherchent des raisons à leurs actes commandés, et les trouvent dans les circonstances. Ils croient avoir agi librement.

Cette illusion s'explique de la manière suivante. D'abord, ils n'ont gardé aucun souvenir de la suggestion transmise pendant

heure. Là-dessus ils dorment sans songer à l'ordre qu'ils se sont donné, et, le lendemain, à l'heure dite, ils se réveillent. L'auto-suggestion a produit son effet : une perception sensible, parfois extrêmement ténue, par exemple, une cloche tintant dans le lointain, a suffi pour évoquer l'ordre que l'on s'était précédemment donné.

(1) Binet : *Op. cit.*, p. 261, 262.

la période hypnotique ; ensuite l'idée suggérée, au moment de réintégrer la conscience, s'est heurtée à des idées antagonistes ; il y a eu lutte, plus ou moins consciente, comme les faits l'ont maintes fois attesté. Enfin, l'illusion vient en grande partie de ce que les sujets hypnotisés restent vraiment libres à certains égards. La suggestion ordinairement ne supprime pas toute initiative. L'acte est commandé, et relativement à cet acte, la volonté n'est plus libre ; néanmoins l'acte peut être exécuté de plusieurs manières, et le sujet doit se décider pour l'une ou l'autre. Si l'on dit, par exemple, à l'hypnotisé : « Tu es un petit enfant, va jouer avec les gamins », il est assez vraisemblable que cette suggestion évoque le souvenir de différents jeux d'enfants, entre lesquels le sujet doit faire un choix. Si on lui commande de mettre, après le réveil, une chaise sur la table, la vue de la table lui rappellera l'ordre reçu ; mais il a le choix entre plusieurs chaises, entre plusieurs manières de placer la chaise. En un mot, l'acte est nécessaire quant à sa substance ; mais il y a liberté pour le mode d'accomplissement.

De ce que nous avons dit il ressort évidemment cette conclusion, c'est qu'il serait souverainement antiscientifique d'étendre à toutes les périodes de la vie humaine, ce qui est vrai de la période hypnotique. Là, en effet, les conditions organiques et psychiques sont telles qu'elles doivent fatalement abolir le libre arbitre. Mais, précisément, ces conditions sont anormales autrement dit, exceptionnelles. L'homme normal, dont les facultés fonctionnent régulièrement, est doué du pouvoir de réfléchir, il peut à loisir comparer, apprécier, juger. Par conséquent, l'homme, à l'état normal, est libre.

A. WESSELS.

LE MÉCANISME MONISTE DE TAINE

II. — *Les Influences.*

Quoiqu'il faille pour la clarté de l'exposition, sinon pour sa possibilité même, quand on étudie un tempérament intellectuel, séparer « l'inné » de « l'acquis », on subit cet inconvénient de toute analyse de disjoindre artificiellement des éléments qui se trouvèrent en fait intimement unis et qui ne se peuvent bien saisir que dans leurs relations mutuelles. La vie, qui est mouvement, est aussi réaction, réaction accueillante ou réaction hostile, parfois ensemble l'un et l'autre. Voilà ce qui rend malaisé le triage des influences et la mesure de leur répercussion. Quand il s'agit de Taine la difficulté est peut-être plus grande. Si la constance de ses idées philosophiques a permis de caractériser ses tendances directrices, à l'aide de preuves ou d'indices fournis surtout par l'œuvre de la première moitié ou du premier tiers de sa vie, elle ne laisse pas de compliquer le problème. Si haut que l'on remonte, on rencontre un Taine trop érudit et trop curieux de doctrines pour ne pas craindre que déjà son originalité n'en soit altérée. Il est vrai que c'est au contact avec une pensée étrangère que le sens où il réagit précise la véritable orientation d'un esprit : sans l'éclectisme les *Philosophes classiques* n'auraient pas vu le jour et nous manquerions de plusieurs données précieuses sur la méthode que l'on vient de définir. L'expérience est moins probante pour les théories « sympathiques », si leur action est contemporaine du premier éveil de l'intelligence. L'historien de la pensée de Taine se trouve alors devant ce dilemme : Spinoza, Hégel et Stuart Mill ont-ils réellement façonné à leur image cette intelligence, qui, sans eux, eût été toute différente, ou, au contraire, n'ont-ils fait qu'aider au développement de ce qui y existait en germe, dans un commerce

provoqué par de secrètes affinités mentales? C'est ce qu'il importera d'examiner en remarquant les efforts tentés par leur disciple en vue d'une conciliation à laquelle les doctrines se pliaient mal, et les retouches qui en résultèrent.

On ne voit point, dans la période de ses études, qu'aucun des maîtres de Taine ait eu sur lui une action durable et caractérisée, et s'il ne s'y est point fait lui-même, il doit beaucoup plus aux morts qu'aux vivants. Une Introduction de six pages à un traité de la *Destinée humaine* écrit à vingt-ans, constitue le premier document qui intéresse sa biographie intellectuelle. Sous l'écolier on y aperçoit déjà le philosophe que sa réflexion porte vers la psychologie et qui en moins de cinq années, passe de la foi au rationalisme, puis au doute le plus absolu, pour retourner à la certitude par la voie du panthéisme. Ce cycle parcouru, Taine est fixé. Séduit par la méthode de Spinoza, il embrasse avec ferveur ses doctrines : au sortir de la rhétorique « sa foi au spinozisme était déjà telle qu'il n'y avait pas à la changer d'un iota » ; aussi son professeur de philosophie Ch. Bénard ne croit pas « avoir exercé sur lui, quant au fond, la moindre influence » (1). En revanche la lecture de l'*Esthétique* de Hégel, traduite par son maître qui la lui prêta, détermina chez le jeune homme un mouvement qui devait s'achever et aboutir au cours des années suivantes passées à l'École Normale. Dans ce nouveau *milieu,* Taine ne se montra guère moins personnel, ni moins réfractaire au spiritualisme officiel. En vain lui conseille-t-on d'éviter « le langage et les théories » d'un système particulier et d'arrêter ses citations au XVIIIe siècle ; en vain J. Simon se réjouit-il de voir son élève renoncer à ses prédilections pour des méthodes qu'il condamne, celui-ci sait assez d'allemand pour achever de se familiariser avec Hégel et Gœthe dans le texte, et songe à une thèse sur la *Logique,* sans pour cela renier Spinoza qu'il commente avec indépendance (2). Rien n'est donc plus justifié que cette note

(1) Lettre de Ch. Bénard à M. V. Giraud, citée dans l'*Essai sur Taine* (p. 282). On y rencontre des aperçus intéressants sur *la genèse de la pensée philosophique* de son élève qu'il juge sévèrement.

(2) « Si tu persistes à lire Spinoza, lis-le lentement et prudemment. Il n'est mon maître qu'à moitié. Je crois qu'il a tort sur plusieurs questions fondamentales ». (Lettre à Prévost-Paradol, 30 mars 1849.)

de Vacherot qui signale en Taine « une fermeté d'esprit indomptable, au point que personne n'exerce d'influence sur sa pensée » (1).

Pourtant, durant ce séjour à l'École, en dehors de l'Hégèlianisme, cette pensée trouva où se prendre. Le souffle puissant dont parle M. Gréard et qui agitait alors la jeunesse normalienne arriva jusqu'à Taine par ses lectures et ses conversations, et lui apporta tout ce qui composait l'atmosphère de l'époque au lendemain des événements de 1848. Il n'en retint que ce qui allait à ses goûts, le plus élevé et le moins contingent : la curiosité de savoir poussée jusqu'au besoin et à la passion, le sens critique et l'esprit positif qui en histoire réclament les document originaux, et dans les sciences les données expérimentales, enfin, avec la confiance dans les *a priori* de la raison, le culte de l'intelligence et de son développement illimité. Que ce soient là si l'on veut, les traits essentiels de son propre tempérament, ou l'apport des études antérieures, on peut l'accorder : l'École du moins les fortifia en les rendant plus conscients et plus délibérés, et ils font l'ordinaire entretien de Taine dans sa correspondance. « Être philosophe » devint son objectif et aucun travail, aucune recherche ne lui parut trop difficile ou trop austère pour y atteindre : de là ce vaste programme qu'il conçut et qui, partiellement rempli en supplément des devoirs officiels, met ces trois années d'École au nombre des plus actives et des plus fécondes de son existence. Cette éducation normalienne n'allait pas toutefois sans inconvénients. On ne vit pas impunément, à vingt ans, loin des hommes et dans l'enivrement prolongé des idées : la « violence » et la « superbe intellectuelle », comme dit Sainte-Beuve, le « trop de confiance aux livres » et le « trop d'assurance en la plume » devaient être le fait d'un esprit spéculatif et systématique comme Taine : certaines pages des *Philosophes classiques,* écrits six ans après, sinon le dessein même de l'ouvrage, en portent encore la marque sensible.

A sa sortie de l'École, sa forme mentale était définitive et assez caractérisée pour que les plus clairvoyants de ses maî-

(1) Cf. P. Monod : *Op. cit.*, p. 63.

tres ne pussent se tromper ni sur les ressources, ni sur les dangers qui étaient en lui. Plus tard il rencontra Stuart Mill et Auguste Comte et devint leur débiteur ; mais dans l'intervalle, si l'on excepte Condillac qu'il étudia pour l'agrégation, Taine subit presque exclusivement l'influence de métaphysiciens. Aussi avant de voir où et comment le positivisme et l'empirisme s'insérèrent chez lui sur le tronc primitif, il convient de rechercher quelle contribution Spinoza et Hégel lui apportèrent, et de quelle manière il transcrivit leur doctrine dans la tonalité française.

Au premier contact avec Spinoza, la « sensibilité philosophique » de Taine s'émut, et, la sympathie aidant à l'intelligence, il aperçut la force et la cohésion de sa pensée. « La doctrine de Spinoza a sa racine dans sa méthode. La méthode admise, le système est invincible ou à peu près ». Or, cette méthode, toute rationelle et géométrique, offrait, par ses promesses et sa structure, de quoi séduire le jeune étudiant. Sans recourir à l'expérience, ni se réclamer d'aucune autorité, la raison par ses seules forces peut conquérir le vrai : ni le doute, ni l'erreur ne sont à craindre parce que la vérité et l'intelligence se confondent. Il n'y a pas de relation à établir ou à trouver entre une idée et son objet, il n'y a pas davantage à s'enquérir du signe auquel le vrai se distinguera : il suffit à l'esprit « de se développer par « sa force native », comme dit Spinoza, et de se forger ainsi des instruments intellectuels qui accroissent sa puissance d'investigation et lui permettent d'étendre ses connaissances (1) ». Les idées lui sont intérieures, mais de toutes les combinaisons possibles qu'il en ferait une seule est bonne, et la méthode doit la lui enseigner. Cet « ordre légitime » fondé sur la simplicité essentielle à l'idée vraie, correspond à l'ordre réel : il y a identité parfaite de la pensée à l'être. Ainsi se fonde la déduction ; ainsi encore, par cette étroite union, se rejoignent, sans qu'on puisse distinguer entre elles, la métaphysique et la logique.

L'intime connexion entre l'esprit et les choses que Spinoza avait affirmée, et dont Kant allait faire le problème central et

(1) L. Brunschwicg : *Spinoza*, c. II, p. 35.

même l'unique problème de la philosophie, Taine l'accepta. Au temps de sa première ferveur, il écrivait : « Je crois à l'identité des lois du monde, et des lois de l'humanité et de la pensée (1) », et vingt ans après, quoiqu'il eût parfois critiqué son maître, il traduisait rigoureusement la formule connue : *Necessario concatenatio intellectus naturæ concatenationem referre debet,* en parlant de « l'ajustement de notre structure mentale à la structure des choses » (2). Sans donner au panthéisme de l'*Éthique* une adhésion immuable (3), car la substance lui apparut « comme un reste des entités scolastiques » inconnaissables à l'homme, il tint constamment pour l'unité de cause, entendue au sens de loi nécessaire. Dans la collection des faits qui constituent un être, il s'en trouve un, caractéristique de sa nature, qui domine et commande la série entière : dès qu'il existe il les entraîne infailliblement ; mais un rapport de génération identique le rattache à un fait antérieur dont l'origine s'explique de la même manière. Une loi unique se rencontre ainsi à tous les degrés de la hiérarchie des causes : la détermination rigoureuse et fatale. Le monde est une « géométrie vivante » comme l'homme est « un théorème qui marche » : l'un et l'autre se déduisent d'un « axiome éternel », indéfiniment fécond. « Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes... et les séries des choses descendent de la formule créatrice, selon des nécessités inéluctables » (4).

La réalité ainsi constituée autorise aux yeux de Taine, l'usage exclusif de la déduction comme méthode de recherche scientifique, et la confiance absolue en ses résultats. « Je crois que la science absolue, enchaînée, géométrique est possible ». Spinoza, qui le pensait, avait construit une métaphysique et une morale *more geometrico,* comme s'il se fût agi « de lignes, de surfaces planes, et de toute autre chose relative à des corps ». Aussi retrouve-t-on ce dessein, d'ailleurs clairement

(1) Lettre à Prévost-Paradol, 18 avril 1849.

(2) *De l'Intelligence*, t. II, l. IV, c. III.

(3) On peut toutefois lire dans des *Notes*, datées de 1849, des propositions qui l'expriment formellement. Cf. *Taine, sa vie et sa Correspondance*, t. I, p. 349.

(4) *Philosophes Classiques*, c. XIV, p. 370.

marqué par les Préfaces, dans un bon nombre d'ouvrages de Taine : en histoire, en critique et en art, partout où la psychologie tient une place, ses conceptions directrices s'y rattachent et en dépendent. Posez le déterminisme au centre de l'âme, en niant toute liberté, l'homme n'est plus qu'un « automate spirituel », et comme les individus tranchent les uns sur les autres par des diversités d'aptitudes et de tempérament, force vous est, pour l'expliquer, de recourir au « mécanisme » qui actionne chacun d'eux. L'analyse y découvre un rouage principal, la *faculté maîtresse,* par où un Tite-Live se distingue d'un la Fontaine et dont le jeu fera produire à celui-ci des fables, à celui-là une histoire oratoire. On peut aller plus loin et même on le doit car l'agencement propre de chaque esprit n'a rien de spontané : plusieurs facteurs externes y ont collaboré, qui suffiraient à le définir, la race créant le genre, le moment et le milieu y ajoutant les différences spécifiques. Cela se vérifie d'ailleurs pour les peuples autant que pour les particuliers, si bien qu'il ne reste à l'historien comme au critique qu'une attitude vraiment scientifique, celle du savant « devant la métamorphose d'un insecte ». Une fois adopté, ce point de vue peut bien par un retour assez curieux, à l'encontre de la méthode déductive qui l'inspire, donner au penseur le goût de la documentation et développer en lui l'esprit positif (1) ; il peut aussi engendrer une admiration et une confiance extrêmes à l'égard de la science, car si les faits sont déterminés, il sont aussi prévisibles (2) ; mais il tendra nécessairement à bannir de la monographie à quoi se réduit l'étude descriptive d'un homme ou d'une époque, toute appréciation morale : « la science ne prescrit ni ne pardonne, elle constate et elle explique ». C'est proprement la formule de son naturalisme et de tout naturalisme que Taine fournit en ces deux lignes, et le principe au nom duquel il reproche si vivement à l'éclectisme son « besoin de subordonner la science à la morale » (3). Pour lui le rapport doit se renverser, tel qu'il se rencontre dans l'*Éthique.* « L'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans

(1) On sait, pour l'avoir déjà relevée, la passion de Taine pour les *faits.*
(2) Cf. *Essais de critique et d'histoire*, préface.
(3) Cf. *Philosophes Classiques*, c. VI et XII.

un empire » avait dit Spinoza ; son disciple y souscrit, car cette vue du maître lui fournit le moyen de superposer à son propre système une règle de conduite. Le stoïcisme avec son idéale conformité au cosmos n'est pas une chimère, mais la conséquence du déterminisme universel, la loi de l'homme et le secret d'une moindre souffrance. Comme le conseillait Gœthe, il faut « comprendre les choses » et la nécessité qui les régit : alors on s'adapte à l'ordre sans rêver d'une impossible domination de l'être humain sur la nature, on reconnaît l'axiome éternel, on y adhère, on l'aime. Renoncer à la lutte contre l'inéluctable, faire énergiquement sa tâche et se résigner à n'être, dans l'organisme social, qu'une molécule bientôt évanouie, ainsi se résume l'ataraxie spinoziste dont Taine a fait l'unique bien moral. Il y a là, sans obligation ni sanction au sens classique des termes, toute une théorie de la « pratique » et le couronnement d'un ensemble d'idées très cohérent qui fera désormais le fond de la philosophie de Taine.

S'il n'avait pas encore réalisé tous ces emprunts, du moins s'était-il déjà familiarisé avec les doctrines de l'*Éthique*, lorsqu'il entreprit à l'école l'étude de Hégel : il y apportait donc la préparation que celui-ci jugeait la meilleure pour l'intelligence de son propre système. Une page enthousiaste des *Philosophes classiques* traduit l'impression troublante d'une première lecture, et la joie d'avoir rencontré le seul métaphysicien qui fût depuis Aristote et plus grand que lui. Après s'être assimilé le langage et les théories de Hégel dont, au gré de ses maîtres, il laissait trop passer dans ses travaux, le jeune normalien, devenu professeur, esquisse le plan d'une thèse qu'il consacrerait à l'exposition de sa logique. S'il y renonce, déconseillé par Vacherot et convaincu, au prix de quelque désillusion, que « cela n'est pas la métaphysique vraie », et quoique le tempérament français s'accommode mal d'une philosophie aussi « hypothétique » (1), il ne cesse pas de trouver

(1) Cf. Lettres à Ed. de Suckau, 22 octobre et 25 novembre 1851, 25 fé-février 1852. En signalant ce qui lui paraît être le nœud ou le centre du système de Hégel, Taine relève ces « myriades d'hypothèses, parmi les ténèbres impénétrables du style le plus barbare avec le renversement complet du mouvement naturel de l'esprit » (*Philosophes classiques*. Préface). On remarquera combien cette critique concorde avec celle qu'exprime, du même point de vue « français »,

dans cette doctrine « des idées à défrayer un siècle ». Celles qu'il en retient suffisent du moins à marquer son esprit d'une empreinte nouvelle. Il n'eût point à sacrifier ses conceptions primitives, puisées dans l'*Éthique;* certaines conséquences que nous l'en avons vu tirer ne se dégagèrent que sous la pression de l'hégélianisme ; mais, en s'y superposant, le second système atténue l'allure rigide et mécanique du premier. Les termes « géométrique » et « organique », qui pour P. Janet (1), caractérisent dans les deux doctrines le développement de l'être, peuvent ici servir à mesurer l'étape que franchit la pensée de Taine en vivifiant son spinozisme sous cette nouvelle influence (2).

Artiste autant que logicien, Taine devait s'éprendre de Hégel. Le panthéisme de Spinoza parlait à l'imagination du poète, mais se fondait sur l'entité métaphysique de la substance et valait donc surtout par le côté purement intelligible d'une rigoureuse unité. Ici à une cohésion non moins puissante se joignait un élément esthétique, la vision grandiose d'un monde qui se développe selon des lois organiques. *La vie,* voilà bien l'essentielle supériorité de l'hégélianisme, qui, partant de l'idée de Cause, aboutit à une conception de l'univers. Cet univers n'est pas double, l'esprit dominant la matière et la dirigeant par l'extérieur, après l'avoir produite hors de lui, comme le veulent les spiritualistes ; les faits et les causes s'y confondent, à la fois déterminés et déterminants, dans des séries où « tout n'est que relation », car les causes sont dans les faits, et les faits n'ont pas d'existence actuelle distincte.

M. Lucien Herr : « Les difficultés naissent de la forme d'exposition de Hégel, qui provient elle-même de la méthode constructive du système ; la terminologie... ne contient peut-être pas un seul terme technique qui ait son équivalent exact dans la langue abstraite de la philosophie française, et elle doit ce caractère individuel et concret au procédé sentimental et imaginatif de pensée dont elle est la fidèle expression » (*Grande Encyclopédie*, art. *Hégel*). Dans son *Essai sur la Dialectique de Hégel*, P. Janet donne du même fait une explication plus historique. Si les Français, dit-il, ont généralement tant de peine à entendre les métaphysiciens d'outre-Rhin, c'est surtout parce que, malgré Kant, l'Allemagne a gardé sa forme propre qui est la scolastique, tandis que, chez nous, Descartes et la philosophie anglaise nous en ont affranchis.

(1) *Op. cit.*, p. 369.

(2) « Je sens la présence de la vie universelle ; je ne regarde plus le monde comme une machine, mais comme un animal » (*Lettre à Prévost-Paradol,* 20 août 1848).

« La vraie réalité, la première ce n'est pas la matière, mais l'esprit. La chose n'est que le corps de l'idée, le phénomène n'est que l'expression de la loi » (1). Il n'y a donc rien de fixe que la loi, l'axiome éternel dont la fécondité crée le monde dans un perpétuel devenir, où se concilient l'être et le non-être. Ainsi l'Idée se répand et s'éparpille en se concrétisant : ce déploiement continu, cette « explication éternelle » comme dit Hégel, engendre la nature : mais par un processus inverse, la nature « aliénation de l'idée », retourne vers son centre et, repassant par les mêmes relations qui la font « devenir », s'élève jusqu'à l'unité de l'axiome primitif. Cause initiale et finale, l'Idée est donc « le principe ainsi que le but des choses, tout y aboutit et tout en dérive... elle est le terme de toutes les transformations, la raison de toutes les vies » (2).

C'est ce double passage de l'un au multiple et du multiple à l'un qui garantit la concordance entre les formes de l'Être et les formes de la pensée, telles deux courbes décrites suivant une même loi et qui coïncident si leurs extrémités sont communes. « Géométrie vivante » dit Taine, en unissant harmonieusement dans une seule expression le concept primitif des deux systèmes. Rien de plus juste. L'univers est une géométrie qui se développe d'elle-même, mais c'est une géométrie : on peut aussi aisément et aussi sûrement partir de l'axiome générateur pour en déduire jusqu'aux derniers corollaires, ou remonter de ceux-ci et en induire la formule initiale (3).

(1) Ed. Scherer : *Hégel et l'Hégélianisme.*

(2) Lettre à M. Alloury, 5 mars 1860. Cf. Lettre à Prévost-Paradol, 16 novembre 1851. On verra dans cette dernière, du plus pur hégélianisme, comment cette *téléologie immanente* s'accorde chez Taine avec la vive opposition qu'il a toujours marquée à la doctrine des causes finales.

(3) Le mot se justifierait encore sous un autre aspect. Quoique les époques successives aient apporté à la géométrie des enrichissements nouveaux, son développement n'a rien d'historique : tout est compris *ab æterno* dans les axiomes et les définitions fondamentales. De même le développement de la nature, pour Hégel, est dialectique, une reconstruction dans l'esprit, non une réalité dans le temps. L'idée d'évolution, au sens où on l'entend aujourd'hui, lui est étrangère. Toutefois certains critiques parlent de « processus historique » (Cf. Barzellotti, *La Philosophie de Taine*). Il est vrai, que sur ce point, la pensée de Hégel est difficile à saisir et que lui-même jugeait moins satisfaisante cette partie de son système.

Sur ce point de la valeur objective de la science, le dosage de l'une et l'autre influence est, il faut l'avouer, assez malaisé ; elles se confondent encore pour inspirer à Taine ses vues sur la continuité des deux ordres, matériel et spirituel. Toutefois c'est bien à la suite de Hégel qu'il considère « l'histoire comme une science, en lui donnant, comme au monde organique, une anatomie et une physiologie » (1). Rechercher les faits resterait sans intérêt ni portée, si l'on ne pénétrait jusqu'à l'âme d'une société ou d'une époque, et cette âme se retrouve surtout dans l'âme des individus. Outre les circonstances extérieures et physiques sans lesquelles une civilisation demeure inintelligible, il faut mesurer les actions et les réactions des forces vivantes, ce « travail de soi sur soi », selon le mot de Michelet, auquel incessamment se livre un peuple. « Dégagée de tout parti pris, la curiosité devient scientifique et se porte tout entière vers les forces intimes... la situation, les passions, les idées, les volontés » (2). C'est là le grand service que rendit Hégel. Si Taine veut fonder l'histoire et par extension la critique sur la psychologie, et, par là, s'il fait de cette étude le principal de ses recherches, c'est à son maître allemand qu'il le doit.

Envisagée de ce point de « vue, l'histoire ne peut qu'assigner une place considérable à la faculté maîtresse et aux influences déterminantes des conditions d'hérédité, de climat, de milieu, d'éducation et de coutumes, car si elles contribuent ensemble à former un tempérament, il arrive aussi qu'elles entrent en lutte avec lui, le contrarient et tendent même à le modifier du jour où elles-mêmes subissent quelque changement. La faculté maîtresse joue un rôle de personnage, et il y a là un spectacle qui tient du drame. Voici la formule de Tite-Live : un orateur qui se voue à l'histoire. Son origine, sa famille, son éducation le portent vers l'éloquence, mais les circonstances font que désormais l'éloquence est sans emploi ; cependant l'aptitude est

(1) Lettre à Prévost-Paradol, 20 juin 1852. Avant Hégel, l'italien Vico et Herder développèrent sur la philosophie de l'histoire des vues concordantes : ce sont moins les phénomènes de la vie des peuples, que leurs causes et leurs lois, auxquelles il faut s'attacher ; on demande à l'histoire non la connaissance du passé, mais « les lois éternelles du règne des actions humaines » (Quinet).

(2) Préface des *Origines*.

là « comme une source trop pleine, toujours prête à s'épancher. A défaut du présent, il l'appliqua au passé, il fut historien pour rester orateur » (1). On comprend après cela que Taine ait pu écrire : « L'histoire est un art..., elle demande à l'écrivain l'inspiration..., elle a pour ouvrière l'imagination créatrice ; il faut que ses peintures soient aussi vivantes que celles de la poésie » (2).

Si telle est la méthode, toute psychologique et positive, des sciences dites « morales » qui ont l'homme et ses œuvres pour objet ; s'il s'agit principalement de voir, de comprendre et d'expliquer, l'historien et le critique resteront impassibles et indifférents aux actes. Cet « amoralisme » de l'art et du savoir, que Taine adopta comme un principe sans y rester constamment fidèle, était en effet dans Hégel. Un des meilleurs interprètes français de la doctrine du maître en donne des formules significatives : « Ce qui est a pour nous le droit d'être. Aux yeux du savant moderne tout est vrai, tout est bien à sa place... La science aime mieux contempler que juger : elle supporte tout... Aujourd'hui rien n'est plus pour nous vérité ni erreur... Nous ne connaissons plus la morale, mais des mœurs ; les principes, mais des faits » (3). Taine ne disait pas autre chose quand, en définissant sa méthode critique « une sorte de botanique appliquée non aux plantes mais aux œuvres humaines », il le fondait sur cet axiome d'une absolue objectivité : « La science ne proscrit ni ne pardonne : elle constate et explique. » Tout le courant naturaliste est issu de ce principe qui, reléguant la morale loin des frontières de la réalité, légitime l'art pour l'art et ouvre au savoir rationel une province de plus (4).

(1) *Essai sur Tite-Live.* Introduction.

(2) *Essais de critique et d'histoire.* C'est par l'*Esthétique*, on s'en souvient, que Taine aborda les œuvres de Hégel. On s'explique ainsi que sous l'influence de son maître allemand il ait primitivement traité son *Essai sur la Fontaine*, comme une étude sur le Beau, se proposant de « faire de la critique littéraire une recherche philosophique » (Cf. Giraud, *Essai sur Taine*, p. 39).

(3) Ed. Scherer : *Hégel et l'hégélianisme.* On reconnaît à ces extraits, la pensée où Renan puisa ce dilettantisme ondoyant et souple, qui, ne voyant en toutes choses que degrés et que nuances, sourit à tout, tolère tout avec une indulgente ironie, mais se garde d'affirmer comme de nier et souhaiterait rendre sensible au lecteur la gamme savante des probabilités.

(4) Cf. Lettre à C. de Witt, 17 mai 1864.

C'est par ce côté de la science que la doctrine de Hégel eut le plus de prise sur l'esprit de Taine, parce que, ainsi, elle cadrait davantage avec ses tendances personnelles comme avec le tempérament de la race. Aussi, chez lui et chez plusieurs de ses contemporains, se prolongea-t-elle malgré l'assaut donné à la métaphysique par le positivisme. Il fallait d'ailleurs cet assaut et l'action de l'empirisme anglais pour le maintenir dans la position d'équilibre où demeure normalement la pensée française, mais d'où un commerce trop exclusif avec l'*Éthique* et la *Logique* l'eussent fait sortir. S'il y a bien quelques disparates dans l'ensemble et des raccords mal exécutés, et si l'on peut s'étonner de voir sur le tronc primitif se greffer des rameaux étrangers, on doit reconnaître toutefois à l'examen que l'insertion n'a rien de forcé : le côté du système hégélien qui agréait le plus à Taine était aussi celui qui pouvait le mieux se concilier avec les théories de Condillac, de Mill et de Comte. Grâce à ce terrain commun le passage de la métaphysique allemande aux doctrines anglaises se fit sans secousse ni rupture.

Les premières relations avec Condillac sont fort anciennes. Après avoir étudié à l'école son *Traité des sensations,* Taine se proposa bientôt d'en reprendre le sujet dans une thèse de doctorat. Ce qui l'attirait c'est en premier lieu la méthode, analytique et précise, qui traite la psychologie en science exacte et, par un constant appel à l'expérience, remonte à l'origine de nos connaissances et en explique la genèse : c'est ensuite la doctrine elle-même. Ce sensualisme absolu, parce qu'il n'était pas matérialiste, pouvait en effet trouver son prolongement métaphysique dans le système de Hégel. Expliquant par la sensation, la pensée, la conscience, le moi, toute l'activité représentative et affective de l'esprit, Condillac, sans résoudre directement le problème de l'union de l'âme et du corps, montrait le rapport des deux mondes. Taine embrassa cette psychologie à base physiologique, assuré qu'il rencontrait ainsi « la limite des sciences morales et des sciences physiques » (1). Bientôt de ses recherches et de ses observations sortit un tra-

(1) Lettre à Léon Crouslé, 2 juin 1852.

vail déjà considérable qui fut le noyau primitif, autour duquel pendant quinze ans se cristallisèrent les résultats de nouvelles études, et dont la correspondance d'alors résume les thèses principales (1). Parce que la forme de son intelligence, accentuée par les influences antérieures, le réclame, Taine reprend, aussi gratuitement que Condillac, ce qu'on pourrait appeler le postulat du monisme psychologique : l'âme est une mécanique complexe, mais tellement construite que tous les rouages dépendent d'une pièce d'entrée, à partir de laquelle on saisit sans peine le mode de fonctionnement et le rôle de chaque organe. Cela présupposé, la théorie entière de l'Intelligence se ramène à un double mouvement : les sens « intériorisent l'Extérieur » ; la pensée, apercevant le non-moi dans le moi, « extériorise l'Intérieur ». Sous une forme plus générale cette loi fait de l'âme en tant que sentante, l'*entéléchie* du système nerveux, le lien des sensations, puis en tant que consciente, « par un système d'illusion naturelle et d'abstractions involontaires », le lien où des images se dégagent le moi individuel, le non-moi et l'universel. Point d'innéité donc : Condillac l'emporte sur Spinoza, mais pas complètement, car le pouvoir d'abstraire où Taine voit l'essentiel de l'intelligence est bien une propriété active et spontanée, et la revanche de l'innéisme. On comprend quelle logique doit suivre d'une telle théorie des facultés, et combien conforme encore à la méthode du *Traité des sensations*. Nos idées ne sont que des images, nécessairement particulières, mais à toute qualité commune à plusieurs d'entre elles répond en nous une certaine tendance qui amène sur nos lèvres un mot : ce mot est un signe et nous le prenons à tort pour une idée générale (2). Les sciences les mieux faites sont donc fondées sur les meilleurs systèmes de signes.

Quelques années plus tard (3), Taine rencontrait les œuvres

(1) Voir notamment les lettres adressées à Ed. de Suckau, 15 janvier et 15 juin 1852.

(2) Taine signale lui-même, dans la Préface de l'*Intelligence*, au nombre de ses emprunts directs, cette théorie de Condillac établie, selon lui, « sans développements ni preuves suffisantes. »

(3) En 1859, suivant M. V. Giraud, qui s'appuie sur la publication en cette même année, du *System of Logic*. Pour M. Barzellotti, Taine aurait connu Stuart Mill, en 1858, lors de son premier voyage en Angleterre : mais il y a là une erreur de date, car il ne s'y rendit qu'en juin 1860.

de Stuart Mill et dans la Préface d'une étude qu'il lui consacrait, il le saluait comme un maître et le seul « homme qui *pense* » depuis Hégel (1). Mais, en prenant à son école des idées nouvelles pour enrichir sa psychologie et l'asseoir plus fortement sur l'expérience, il se garde de rompre avec toute métaphysique et de donner dans l'empirisme pur. Aussi, après avoir analysé avec justesse, dans le *Positivisme anglais* sa doctrine, qu'il suit dans la majeure partie de l'*Intelligence,* il en abandonne les principes au cours des deux derniers chapitres, pour attribuer, comme le signale Stuart Mill lui-même, une valeur absolue aux généralisations de la pensée humaine. L'esprit scientifique de Taine, qui recherche constamment l'un sous le multiple, se refuse à ne voir entre les phénomènes qu'une simple succession passivement enregistrée par la conscience, et invoque de nouveau la faculté d'abstraire, étroitement unie à sa conception de la nécessité, « force intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée ». Or, Mill bornant les lois à des constats expérimentaux a « mutilé l'axiome des causes » (2). Taine va le rétablir dans son intégrité, sans d'ailleurs ressusciter d'entité métaphysique. Cela fait, il peut bien déclarer avec les empiristes que seule l'expérience est féconde pour l'esprit et rejeter toutes les notions prises à d'autres sources, la plupart des théories importées d'Angleterre dans l'*Intelligence* devront être transposées pour s'harmoniser avec le principe de la nécessité.

Ici apparaît en plein cette tentative de conciliation entre des doctrines fort divergentes, que certains critiques n'estiment pas complètement heureuse. Pour Stuart Mill, la sensation est toute subjective et ne peut atteindre à une objectivité suffisante pour devenir perception de l'extérieur que par la force de sa liaison indissoluble avec un groupe d'autres données immédiatement expérimentales ; pour Taine, elle n'est par elle-même rien plus qu'un fantôme analogue à ceux qui obsèdent l'halluciné, sauf que l'antécédent physiologique y entre en jeu

(2) Toutefois dans une lettre de la même époque, il dit de Stuart Mill et de Bain : « Il y a du mérite, mais ce ne sont pas des génies » (5 juillet 1860).

(4) *Littérature anglaise*, V. 410.

sous l'action d'une cause hors du sujet. Ainsi mitigée, l'explication n'en reste pas moins toute subjectiviste. Au problème de la réalité extérieure correspondant à nos sensations, l'auteur de la *Logique*, voyant sans doute les bornes de l'esprit humain, s'est abstenu de donner une solution formelle ; Taine, qui n'en voyait pas, n'hésite guère à se prononcer. L'hallucination est vraie, non objectivement, mais logiquement lorsque aucune sensation simultanée ne vient la contredire : l'attribution à une cause hors de nous est pure illusion. « Il n'y a rien de réel dans la nature, sauf des trames d'événements liés entre eux et à d'autres ; il n'y a rien de plus en nous-même, ni en autre chose ».

La théorie de l'induction, au contraire, marque nettement l'éloignement de Taine pour les excès ou les risques de l'empirisme. Par association entre phénomènes observés simultanément à diverses reprises, notre esprit érige en lois certaines uniformités ou liaisons objectives constantes : de là naît une attente invincible autant qu'infaillible où se fonde, aux yeux de Stuart Mill, le raisonnement inductif. Taine révère trop la science et croit trop en elle pour se contenter d'une explication conforme, il est vrai, au nominalisme qu'il a précédemment défendu, mais capable d'agréer aux sceptiques. Aussi sépare-t-il avec soin, des vérités expérimentales, « les idées générales qui sont des modèles », et qui garantissent entre la pensée et les choses un accord fondamental. Cependant, le concept de la nécessité l'amène à nier entre les propositions mathématiques et les lois physiques, toute différence d'espèce, mais en un sens diamétralement opposé à celui de Stuart Mill, puisque, au lieu d'extraire également les unes et les autres de l'expérience, il les déclare également fondées sur l'identité essentielle des deux ordres de la pensée et des faits.

De telles retouches restreignent notablement la part d'influence qu'il faut attribuer à l'école empiriste sur sa philosophie. Entre tous les positivistes (1), Stuart Mill ayant traité

(1) L'image a prévalu de réserver ce titre à Auguste Comte et à ses disciples. Il convient pourtant aussi bien à l'école anglaise de Stuart Mill et de Spencer, si l'on voit dans le positivisme, comme le veut Stuart Mill lui-même, essentiellement une théorie de la connaissance, fondée sur un mode unique de penser, le mode positif, par les données des sens.

plus spécialement dans sa *Logique* de la nature et des opératione de l'esprit, Taine, dont les travaux convergent vers la psychologie, doit le rencontrer à chaque pas. Cette identité d'objet, jointe aux nombreuses citations et références contenues dans l'*Intelligence* peut donner le change. En réalité, comme on le voit aisément à l'examen des théories de cet ouvrage, son commerce avec le grand psychologue anglais a bien plutôt accentué et développé chez lui un esprit et une méthode qu'il ne lui a fourni une doctrine : aux problèmes que soulève nécessairement l'étude de l'âme humaine. Taine ne répond pas d'ordinaire par des solutions empruntées à Stuart Mill, mais il tient directement de lui dans la façon de les poser et la marche suivie pour les résoudre.

Il est plus malaisé de déterminer avec quelque précision ce que la philosophie qui nous occupe doit au représentant officiel du positivisme français, Auguste Comte. Si l'on en juge par l'importance des écrits consacrés à l'exposition ou à la critique de son système et à la mesure des éloges qu'il obtient, il ne semble pas avoir tenu une place considérable dans les préoccupations de Taine, ni exercé sur lui une influence prépondérante. Sans doute, comme celui-ci le remarque dans son unique article sur le *Cours de philosophie positive* (1), s'il fallut vingt-deux ans pour conduire cet ouvrage à la deuxième édition, c'est que la curiosité publique avait tardé à se porter de ce côté, et lui-même, avant 1860, ne le connaissait que par parcelles », d'après « des extraits ou des compte-rendus ». Après une étude plus sérieuse, il n'en montra pas de sympathies beaucoup plus vives pour l'auteur, qu'il jugeait un esprit sans élévation, incompétent et dogmatique en littérature, en histoire et en psychologie. D'ailleurs, si originale qu'elle fût en regard du spiritualisme éclectique et même du sensualisme de l'école anglaise, la doctrine de Comte, en tant que *positiviste,* ne constituait pas une nouveauté. Ses fondements psychologiques se trouvaient dans Condillac et Stuart Mill, où Taine les avait rencontrés. Quant à l'œuvre elle-même dans sa partie négative, le principe de rejeter toute métaphy-

(1) *Journal des Débats*, 6 juillet 1864 ; à l'occasion de la deuxième édition.

sique devait répugner à un disciple de Hégel et de Spinoza, et la partie constructive dont l'objet est de considérer les différentes sphères d'activité à travers lesquelles évolue la pensée humaine, ne se situait pas dans le champ ordinairement exploré par Taine.

Si l'on ne saurait donc sans exagération regarder cette œuvre comme « l'origine de la plupart de ses idées directrices (1) », on ne peut cependant oublier qu'il en signale certaines vues neuves et fécondes pour en reconnaître le mérite et y donner son adhésion. Ce qui devait obtenir d'abord l'approbation d'un « logicien réaliste » idolâtre du savoir systématisé, c'est la conception de la science fondée sur des notions purement concrètes. « Pour la première fois, un homme a examiné ce que c'est que la *science,* non pas en général, d'après une idée spéculative, et, pour ainsi dire en l'air, comme ont fait les autres philosophes, mais d'après des sciences existantes et effectives (2) ». Kant, Spencer et Stuart Mill lui-même, en effet, n'étaient pas sortis de la spéculation *a priori* (3). Comte les dépasse en descendant jusqu'au domaine des faits et c'est de quoi Taine le félicite. Sa foi au progrès des connaissances humaines, spontanée chez lui et vivifiée d'abord au contact de Hégel, se consolide derechef. « L'accroissement des sciences est infini » écrit-il, et il prévoit un temps où elles seront souveraines, ne laissant à leurs rivales, les religions et les littératures, qu'une existence rudimentaire.

Cette foi le confirma dans sa méthode et inspira toujours davantage ses travaux. Dans la première leçon du *Cours*, Comte décrétait l'abandon de la psychologie rationnelle et de l'introspection des Écossais. « Sous aucun rapport, il n'y a place pour cette psychologie illusoire qui, sans s'inquiéter ni de l'étude physiologique de nos organes intellectuels, ni des procédés qui dirigent nos recherches scientifiques, prétend arriver

(1) Cette affirmation est de M. Lévy-Bruhl. M. V. Giraud (*Op. cit.*, p. 63, note) qui la rapporte, en donne une judicieuse mise au point.

(2) Article cité du *Journal des Débats.*

(3) Au cours d'une série d'articles consacrés à l'*Esprit positif* entendu au sens de respect des faits, M. J. Wilbois a montré combien, en regard de la physique moderne, Stuart Mill et Auguste Comte lui-même manquaient de cet esprit (*Revue de Métaphysique*, sept. 1901).

à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain en le contemplant lui-même. La méthode n'est pas susceptible d'être étudiée séparément des recherches où elle est employée... Ce n'est que par l'étude des applications régulières des procédés scientifiques qu'on pourrait parvenir à se former un bon système d'habitudes intellectuelles. » A la lecture de ces lignes, Taine dut saluer sa propre conception de la psychologie. En son nom, depuis dix ans, il proscrivait, comme imprégnée de métaphysique, la distinction des facultés et pour la réaliser s'était assis aux cours de médecine et d'histoire naturelle. Cette rencontre n'était pas pour l'ébranler.

D'autres idées encore qui lui étaient chères se trouvaient dans la *Philosophie positive*, et dont la traduction en des formules et sous des images différentes des siennes dut les lui faire concevoir avec plus de force et de relief. On sait que, d'accord en cela avec Spinoza, Taine jugeait d'une méthode défectueuse de procéder en tout ordre de recherches, et spécialement en psychologie ou en critique littéraire, avec des intentions morales, à la façon des éclectiques. Il est vrai qu'après 1865, devenu professeur d'esthétique, il se convainquit bientôt qu'on ne peut parler des œuvres d'art sans les juger ; mais jusqu'à cette date, Auguste Comte, qui recommandait de faire « complètement abstraction de toute considération pratique (1) » lui parut sans doute avoir de son côté la raison et la logique. La même conformité de vues existait entre eux touchant les relations réciproques des sciences : comme Taine croyait à l'unification progressive des méthodes et des lois, Comte posait en principe « la hiérarchie des sciences positives » et distribuait la matière de son *Cours* dans l'ordre de leur enchaînement naturel, en suivant leur dépendance mutuelle à partir des mathématiques (2). Ainsi le pont était jeté entre l'intérieur et l'extérieur, le moi et le non-moi, la nature et l'homme : tout, science, art, littérature, civilisation, jusqu'au moral et au social, est dyna-

(1) *Op. cit.*, deuxième leçon.

(2) Il faut observer toutefois qu'en ce point l'accord est plus apparent que réel. En basant sa classification des sciences sur leur complexité croissante, Auguste Comte entendait fort bien que l'élément spécifique de chacune d'elles était irréductible à tous les autres : le rêve d'une mathématique universelle lui eût donc paru chimérique.

misme, une physique pareille à l'autre, dont les lois s'établissent par l'étude positive des faits. Ces conceptions, fortement développées par Comte, ne pouvaient que confirmer chez Taine ses propres théories sur la critique et l'histoire. Elles lui en fournissaient même parfois la formule définitive. « L'idée de vie suppose constamment la corrélation nécessaire de deux éléments indispensables, un organisme approprié et un milieu convenable. » C'est cette phrase de la quarantième leçon du *Cours* qui consacre le terme de *milieu* désormais classique ; et, selon les vues positivistes, il passera de la biologie à la psychologie, sans cesser de signifier « l'ensemble total des circonstances extérieures, d'un genre quelconque... les diverses conditions essentielles de l'existence générale des vivants (1). »

Il n'est pas jusqu'à cette vive répugnance pour la métaphysique, qui suffit à définir le positivisme par le dehors, que Taine ne semble avoir plus fortement conçue à la suite de son commerce avec Comte. Substance, finalité, liberté, providence, personnalité divine, toutes ces entités que les spiritualistes placent « hors des faits » n'ont à ses yeux aucune réalité. Tout s'enchaîne dans le monde, système clos que rien ne peut influencer du dehors, et au dedans duquel rien ne peut se produire spontanément. Ainsi se simplifie le monde que fort artificiellement et arbitrairement d'autres faisaient double.

Entre ce « monisme » pourtant et la doctrine de Comte, l'accord n'est pas complet. Ce que Taine pardonnait le moins à Stuart Mill, c'était d'avoir « mutilé l'idée de cause » ; ce qu'il condamne surtout chez les positivistes, c'est de « reléguer les causes hors de la science (2) » dans une région hypothétique aux limites de laquelle la raison devrait s'arrêter. Socrate avait fait descendre la philosophie du ciel en terre, Taine veut pareillement tirer du ciel métaphysique, impénétrable à l'intelligence, dont rêvent Comte et son école, cette philosophie de la cause pour la situer dans le domaine des faits où l'on entre

(1) *Op. cit.*, t. III, pp. 209 et 432.

(2) *Philosophes classiques*. Préface. On peut dire cependant qu'en différant du positivisme sur ce point essentiel, le « monisme » de Taine le continue, et qu'il en est, par une évolution logique, la transformation nécessaire. L'abbé de Broglie a bien mis cette continuité en lumière dans le *Positivisme et la Science expérimentale* (Introduction, p. XIV).

de plain-pied. « Les causes ne sont point un monde mystérieux et inaccessible, elles se réduisent à des lois et peuvent être observées directement (1) ».

C'est de cette disparité originelle des éléments assimilés tour à tour par Taine, autant que des aptitudes primitives de de son esprit, où se rencontrent en un rare contraste la forme intuitive et la forme discursive de l'intelligence, que viennent les dissonances du système. Sa pensée qui « a toujours procédé en droite ligne » n'a cependant pas jailli d'un seul jet — et voilé pourquoi l'unité et la cohésion n'y sont point parfaites. Taine n'évolue pas du dedans, il se contredit et se corrige du dehors. Aussi sa véritable originalité réside dans l'interprétation personnelle du problème que posaient devant lui en se rencontrant des influences et des doctrines fort divergentes. « Esprit constructif » a dit de lui un de ses critiques. Cela s'entend du besoin que Taine éprouvait d'organiser ses idées en un système d'une robuste charpente ; mais cela doit s'entendre encore de son rôle dans le travail de la spéculation philosophique. La médiocrité de son invention propre, qui l'empêche, malgré d'éminentes qualités, de prendre rang parmi les esprits créateurs, le rend tributaire de ses devanciers. L'édifice qu'il élève n'est qu'une mise en œuvre laborieuse de matériaux empruntés à d'autres mains.

M. BAELEN.

(1) *Id.*

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — MÉTAPHYSIQUE

S. de Backer, S. J. : *Institutiones metaphysicæ specialis.* IV. *Theologia naturalis.* Un vol. in-8° de 306 pages, Paris, Beauchesne.

Cette Théodicée complète les *Leçons de métaphysique spéciale* professées à Louvain, au Collège de la Compagnie de Jésus, par le R. P. de Backer. Les trois premiers volumes traitaient de la Cosmologie et de la Psychologie (Vie organique, vie intellectuelle).

Nous retrouvons dans le nouveau venu les qualités de ses aînés : une conception nette et pénétrante, une logique souple et serrée, une exposition méthodique, une langue lucide. Plus que dans les manuels courants on y discernera de rares mérites : l'intelligence de l'adversaire, la courtoisie des critiques, la modération des jugements. Grâce au procédé didactique suivant lequel chaque thèse remonte à des notions soigneusement définies, s'ouvre par un exposé clair et rapide de l'état du problème, s'établit sur deux ou trois preuves brèves, mais directes et fortement déduites, s'achève en corollaires et en remarques où la doctrine se parfait, l'on se meut librement au travers des questions les plus complexes.

Je signale comme type d'une discussion limpide et polie, autant que vigoureuse, l'examen des rapports de la liberté créée avec la transcendance divine.

Comme on peut s'y attendre, l'auteur se range à l'opinion moliniste. Mais il garde toute son indépendance de pensée à l'endroit des solutions multiples qui s'efforcent de préciser l'étiquette un peu vague du système. Il n'a pas de peine à montrer d'abord combien difficilement subsiste la liberté sous l'emprise rigide d'une prédétermination formelle ; combien d'ailleurs plus pressantes devraient se faire les raisons des prédéterministes, pour introduire une doctrine aussi impénétrable au sens humain.

A l'encontre de certains philosophes de son école, et mise à part la volonté que Dieu lui-même oriente vers le bien absolu, le P. de

Backer repousse toute prémotion physique ; c'est dire qu'il s'en tient à l'ancienne thèse du concours simultané. Une motion, jaillissant au sein de la cause créée sous l'efficience divine, seulement spécifiée et nullement produite par l'énergie qu'elle actualise, lui paraît une entité fictive.

Mais il n'hésite pas, au chapitre *de Intellectu divino*, à se séparer de Suarez et de la plupart des docteurs de la Compagnie. Tous les essais d'explication de la science transcendante, par laquelle Dieu perçoit les futurs conditionnels, sont entachés d'un vice radical : ou l'on ramène, sans le dire ni même le voir, le prédéterminisme, ou l'on vide de tout sens acceptable les mots dont on fait usage. Pourquoi s'en étonner ? La connaissance certaine et infaillible des événements libres qu'on appelle futuribles, est un de ces attributs réservés auxquels ne participe point la créature. Le mystère de l'Infini plane sur cette perfection. Il ne reste plus qu'à proclamer notre ignorance, le seul parti vraiment philosophique à tenir.

Il est intéressant de constater que le P. de Backer souscrit à la double thèse thomiste : de la divine essence, unique terme direct de l'intuition divine ; de la présence éternelle des créatures, quant à l'être réel qu'elles acquièrent dans le temps, au *nunc* immobile de l'éternité.

Peut-être, à lire les lignes qui précèdent, aura-t-on l'impression que l'auteur se complaît en des questions périmées, et philosophe en homme d'un autre âge. Je me hâte de détruire ce soupçon. Le P. de Backer connaît la pensée moderne, et le grand problème de l'existence de Dieu est traité avec l'attention qu'il exige aujourd'hui.

Au seuil de cette étude se pose la question fameuse : L'existence de Dieu est-elle une vérité immédiate, ou, comme on disait dans l'École, une proposition *per se nota ?* La réponse ne saurait être douteuse. Si Dieu n'est autre que la Réalité subsistante, foncière, infinie, la notion qui le traduit à notre entendement ne contient pas explicitement son existence. Et l'on doit recourir à un artifice logique pour identifier prédicat et sujet.

Cet artifice, pourrait-il être le procédé *a simultaneo?* En d'autres termes, de l'idée de Dieu, par raisonnement, est-il loisible de dégager le fait de sa réalité ?

S. Anselme, Scot, Descartes, Leibniz l'essayèrent. Le P. de Backer croit qu'ils se sont mépris. Outre qu'on suppose en cette méthode l'évidence de la conclusion, on se barre inévitablement toute issue vers le monde des existences. D'une notion toute mentale il ne saurait jamais sortir que des notions toutes mentales.

L'objection du P. de Backer impressionne de prime abord nos esprits plus ou moins teintés de kantisme, mais la grossièreté même du paralogisme ne laisse pas d'éveiller des doutes sur la portée véritable de l'argument. Il semble au moins étrange que des Leibniz s'y soient trompés. L'auteur concède bien qu'en Dieu, possible et réel coïncident; ce qu'il ne peut accorder, c'est que le très lointain concept, à base d'analogie, de négation et de composition, que notre intelligence débile lui applique, nous en révèle la positive plénitude. Mais, si nous pouvons nous assurer, au moyen du raisonnement pur, que cette forme divine doit être l'absolue simplicité dans l'Être séparé de tout alliage?

Vous restez, insiste-t-on, dans l'ordre idéal. Toute possibilité s'appuie sur une réalité. Ces caractères que vous unissez dans l'idée de Dieu, où puisent-ils leur valeur objective? Il répugne de les emprunter aux choses finies, puisqu'ils expriment l'Être sans bornes. Vous êtes logiquement amené à leur attribuer la subsistance, et donc à présupposer le point contesté. Des nécessités de rapports seulement conçues, ne sont point des nécessités inconditionnelles; et c'est encore la raison pour laquelle on doit répudier cet autre célèbre argument dit des vérités éternelles ou des possibles.

Ne saisissons-nous pas cependant de vraies nécessités idéales, hypothétiques, sans doute, par un endroit, mais immuables aussi comme la vérité? Il est indifférent qu'un cercle quelque part existe, mais il est nécessaire que le cercle soit intelligible. Une seule hypothèse, parfaitement absurde, entraîne, d'après S. Thomas, l'extinction de la vérité : c'est l'hypothèse du néant absolu. N'est-ce pas affirmer que l'idée nous introduit dans un monde idéal, en continuité avec l'ordre réel, puisque le réel s'y prolonge, ou mieux en procède? Et si quelque idée porte en elle la marque de sa réalité, si cette nécessité interne, que l'analyse y découvre, s'impose comme la nécessité souveraine qui fonde toute existence, il faut bien avouer que l'expérience a permis de former les éléments de l'idée, et que par suite de l'expérience surgit la connaissance de Dieu, mais il faut non moins fermement déclarer que l'esprit a perçu, sous des espèces abstraites, la présence de la vérité suprême : la thèse de l'objectivité du savoir semble devoir aller jusque-là.

Le fondement principal sinon unique d'une démonstration de l'existence de Dieu, c'est le principe de causalité. Après avoir effleuré le procédé métalogique de Gratry et de Günther, l'auteur aborde un difficile problème. Le principe de causalité figure-t-il sur la liste des jugements analytiques ou doit-il se ranger parmi les jugements synthétiques?

Personne n'ignore le retentissant arrêt du philosophe de Kœnigsberg. N'est analytique que le jugement dont le sujet renferme implicitement le prédicat. Former ce jugement, c'est prendre conscience du divers, pensé d'une manière confuse dans le simple concept du sujet. Dès lors, tout jugement extensif de la connaissance doit s'appeler synthétique ; et donc, parmi beaucoup d'autres, le principe de causalité.

Le P. de Backer s'inscrit en faux contre ces prémisses kantiennes. Est analytique le jugement fondé sur l'analyse de l'un des deux termes : tantôt l'on démêle le prédicat parmi les caractères essentiels du sujet, tantôt c'est le sujet qu'on retrouve sous les éléments du prédicat. Dans les deux cas, le rapport se fonde *a priori* sur le contenu des concepts.

C'est pour avoir indûment restreint cette notion du jugement analytique, que nombre de philosophes antikantiens n'ont pu entamer la thèse criticiste sur le principe de causalité. Ils se sont efforcés de découvrir l'attribut dans la définition du sujet : de là, tant d'essais malheureux. Le P. de Backer en compte jusqu'à six.

A peine mérite-t-il une mention cet énoncé tautologique : tout effet suppose une cause. Rien de plus clair, mais rien de plus stérile. Une autre forme assez répandue porte que toute nouveauté d'être, tout commencement requiert un principe d'efficience. Formule défectueuse d'abord, parce qu'il ne s'agit pas d'assigner la raison du devenir, mais bien la source profonde de la réalité qui devient ; défectueuse aussi par les commentaires qu'elle appelle. On dira : ce qui commence passe du non-être à l'être ; cela change donc, tout changement est une opération, toute opération implique une cause opérante. Manifeste pétition de principe. Non moins manifeste d'ailleurs dans cet autre exposé qui, d'une existence nouvelle, fait une existence communiquée.

Plus subtile et tout autant vicieuse, l'analyse du philosophe espagnol Balmès. Du rapport de dépendance temporelle essentiel à l'être qui commence, on passe au rapport de dépendance causale, la durée se calquant sur les choses dont elle ne se distingue pas en fait.

Ce passage est-il légitime ? Doit-on, pour penser l'apparition d'une forme, la rattacher à une durée antécédente ? Et s'il n'en peut être autrement, cette durée s'entend-elle d'une réalité productrice ou d'un point d'appui substantiel ? Enfin, que le principe de causalité régisse tout exorde d'être, il ne s'ensuit pas encore que l'être une fois inauguré continue de s'y plier. Et c'est là le point capital.

Du néant que sortirait-il, proposent d'autres ? Que rien ne soit à un moment donné, et rien jamais ne sera. Sans doute, admis que l'être

doive sortir de quelque principe. Qui ne s'aperçoit du sophisme?

Aura-t-on recours au principe de raison suffisante? Il faut une raison à l'être qui n'est pas posé par soi dans l'existence. Eliminé le néant, incapable de recevoir un prédicat positif; éliminée l'essence, par hypothèse indifférente à la réalité; éliminée la possibilité interne, qui ne saurait déborder les limites de l'ordre idéal; éliminée une matière antérieure, dont l'évolution jusqu'à l'acte doit s'expliquer, le principe actif seul demeure.

Malheureusement, le principe de raison suffisante suit le destin du principe de causalité. Affirmer sans restriction le premier, c'est se donner la valeur absolue du second.

Après avoir critiqué ces diverses théories, le P. de Backer en propose une nouvelle.

Il distingue d'abord deux formes du principe de causalité : l'une vise le devenir, l'autre regarde l'être lui-même. L'une détermine la nécessité pour tout phénomène de relever d'une cause assortie; l'autre affirme que tout être fini s'alimente à une source d'être. Sous le premier de ces aspects, le principe de causalité est expérimental et nécessaire d'une nécessité physique; sous le second aspect, il est purement rationnel et nécessaire d'une nécessité absolue.

Comment s'établit cette nécessité? L'auteur s'accorde la notion d'être participé, ou d'être dont l'essence n'inclut pas l'existence. Puis il raisonne à peu près en ces termes : Il est de la définition de l'être participé, de n'exister point par son essence. Donc un tel être existe par l'influx d'un principe extérieur. Mais nulle différence entre exister par l'influx d'un principe extérieur et dépendre quant à l'être d'une cause efficiente. Par conséquent, affirmer que l'être participé ne peut pas ne pas dépendre, quant à l'être, d'une cause efficiente, c'est affirmer que l'être participé ne peut pas ne pas être l'être participé. Et inversement nier que l'être participé dépende nécessairement, quant à l'être, d'une cause efficiente, c'est poser qu'un tel être peut être l'être par essence et non plus un être participé. L'écart paraîtra peut-être à quelques esprits à peine saisissable entre ce dernier point de vue et certaines interprétations repoussées par le P. de Backer.

Il ne resterait alors qu'à souscrire aux objections qu'opposait ici même M. Bouyssonie (1er août 1908) à tout essai de réduction du principe de causalité à un principe supérieur.

Le principe de causalité fonde la certitude de l'existence de Dieu : on comprendra qu'il retienne longuement l'examen. L'auteur édifie ensuite la thèse dont il a préparé les abords. Les *quinque viæ* de saint Thomas sont réduites à trois arguments. Le premier se tire de

la contingence des êtres et se réfère directement au principe de causalité sous la forme qu'on lui a donnée plus haut.

Le second, du fait de l'évolution métaphysique ou, dans la langue de l'École, du fait du mouvement, conclut à l'existence d'un premier moteur immuable.

Le troisième s'appuie sur la finalité et l'ordre qu'elle constitue, pour monter jusqu'à la pensée subsistante qui a orienté chaque être vers l'harmonie générale.

A ce dernier argument, l'auteur rattache les preuves dites morales. L'homme désire le bonheur ; aucun bien limité n'apaise cette exigence de sa nature ; mais il est inadmissible que l'homme tende ainsi de tout son poids vers le néant, il y a donc un Bien sans ombres qui le rassasiera.

L'homme perçoit en lui-même l'impératif absolu du devoir. Cette régle vivante, intérieure, domine sa liberté. C'est le signe qu'elle n'en provient pas. Elle ne découle point davantage de l'ordre moral qui n'est pas une fin dernière. Force est bien de la rapporter à son principe transcendant, à la volonté souveraine dont relèvent à la fois moralité et bonheur.

A propos d'un argument confirmatif tiré du consentement général, l'auteur indique d'un mot l'erreur qui fait sourdre l'idée de Dieu d'un besoin subconscient, d'une indigence du divin. On désirerait que ce point de vue eût été discuté avec plus d'ampleur.

Existe-t-il des athées ? Il y a lieu de distinguer. Tout homme sain d'esprit possède une notion confuse de l'Être parfait, cause créatrice et ordonnatrice, législateur et juge sans appel de l'humanité. Mais cette notion confuse n'évolue pas toujours en notion distincte. Elle peut même se déformer et s'allier aux plus grossières méprises sur la nature du vrai Dieu. L'athéisme négatif est inconcevable chez un homme normal. Faut-il en dire autant de l'athéisme positif ? Le P. de Backer soutient résolument que sous l'influence des préjugés, des passions, à raison aussi des difficultés inhérentes à l'idée réflexe de la Divinité, on peut en venir à la négation formelle et intime de l'existence de Dieu. L'athée ne se formera point, malgré tout, de certitude. Assailli de doutes, il ne pourra, sans engager sa responsabilité morale, se refuser à remettre le problème à l'étude. Mais le fait subsiste qu'il est possible de nier l'existence de Dieu autrement qu'en paroles.

On a prononcé le mot de responsabilité morale. L'athée n'a-t-il pas détruit le principe même de l'obligation ? Quelle autorité lui trace encore des lois ? Le P. de Backer note qu'involontairement et

comme furtivement l'athée confesse, à certaines heures, la réalité du juge suprême. Au reste, puisqu'il n'obtient pas la certitude dans la négation, il saisit une obligation imparfaite, basée sur le désir naturel du bonheur. L'apaisement de cet élan de l'être vers la vie pleine et béatifiante dépend de Dieu, si Dieu existe. Ne pas s'efforcer de parvenir au parfait repos de l'esprit, en un problème de cette importance, c'est se placer en dehors de l'ordre essentiel et se soustraire à un indispensable devoir.

Le reste de l'ouvrage est consacré à l'essence et aux attributs divins. Le panthéisme retient, tout un chapitre durant, l'attention de l'auteur. Comme dans la première partie, il y aurait des vues intéressantes à signaler et quelques réserves à émettre. Bornons-nous à remercier le P. de Backer du beau traité qui termine ses leçons de métaphysique spéciale, en exprimant l'espoir qu'il ne limitera point là sa tâche philosophique.

G. V.

II. — MORALE

F. de Sarlo et G. Calo : *La patologia mentale in rapporto all' Etica e al Diritto* (1). (Milan, Palerme et Naples ; Sandron : 2 lire 50).

Cet ouvrage est un appendice aux « Principes de Science Morale » dont nous avons récemment rendu compte. Ici encore, les auteurs représentent la protestation scientifique du spiritualisme contre les doctrines qui prétendent le ruiner scientifiquement en absorbant les sciences de l'esprit dans celles de la nature matérielle. Dans un premier chapitre, ils établissent les conditions de la conduite normale et précisent les concepts d'imputabilité et de responsabilité, si souvent travestis par la criminologie moderne, qui ne réussit à les concilier avec sa théorie du déterminisme de la volonté, qu'à l'aide d'une équivoque. Autre chose est *vouloir le mal*, autre chose est *mal vouloir* (p. 11) ; dans le premier cas, nous avons affaire à une anomalie morale, et, dans le second cas seulement, à une anomalie psychologique, exclusive de la responsabilité. Il faut, d'ailleurs, se garder de confondre la volonté avec la pure décision, qui n'est que le point caractéristique de l'acte volontaire (p. 22). Les auteurs examinent ensuite les diverses formes d'anomalie et de dégénérescence, en

(1) *La pathologie mentale par rapport à la Morale et au Droit.*

analysant très finement et en réfutant judicieusement les doctrines à la mode qui prétendent réduire toute conduite anormale à un cas pathologique. Pénétrant alors au cœur de leur sujet, ils justifient que la source des anomalies proprement morales et juridiques, est la volonté libre, et non pas, comme le veulent aujourd'hui l'anthropologie criminelle et le positivisme pénal, une maladie mentale. Le mérite de la psychiâtrie moderne, de l'anthropologie et de la sociologie criminelles, et de la nouvelle école de droit pénal est surtout d'avoir attiré l'attention sur les cas d'immoralité pathologique ; mais leur tort est de vouloir y réduire tous les cas d'immoralité. Les auteurs relèvent en passant (p. 93) l'illusion de ceux qui, comme Ribot, prennent pour des maladies *de la volonté,* des maladies *de la personnalité,* dans lesquelles la volonté est précisément *absente.* L'immoralité cesse d'être pathologique ou maladive, pour devenir proprement morale et juridique, quand la conscience et la volonté du délinquant *fonctionnent* normalement, lorsque le délinquant peut vouloir, c'est-à-dire faire preuve d'une énergie originale, individuelle, qui se soumette et se bâtisse sa propre personnalité ; et il est pratiquement possible de discerner, avec une clarté suffisante, cette situation criminelle des situations maladives. L'anthropologie criminelle contemporaine s'enferme dans un cercle vicieux sans s'en apercevoir (son attitude, dirons-nous, ressemble à celle de l'exégèse rationaliste en face du miracle) : quand elle est en présence d'un délinquant qui n'offre rien d'anormal dans sa constitution et dans ses fonctions physiologiques, elle se contente de dire que l'individu, s'il a commis un délit, *doit être* anormal ; elle *préjuge* ainsi que le délit ne peut être qu'une maladie (p. 162). L'ouvrage s'achève par un très intéressant chapitre sur l'utilisation de la psychiâtrie dans la procédure judiciaire : la psychiâtrie n'intéresse pas seulement les fondements du droit pénal et la science pénitentiaire, elle intéresse encore la procédure, et trouve, notamment, à s'appliquer dans les enquêtes et les interrogatoires.

Nous ferons toutefois une réserve sur la justification que donnent les auteurs au droit de punir (p. 131). Ils disent qu' « il n'est pas nécessaire de recourir, comme le fait souvent l'école pénale classique, à un ordre divin dont l'ordre humain ne serait que l'image ou le représentant sur la terre, pour justifier la nécessité de la peine et le droit de punir qui appartient à l'État » ; que « cette nécessité et ce droit résultent de la conscience que nous avons de la plus grande valeur que possède l'ordre moral et juridique, base indispensable de la vie sociale, par rapport à la licence individuelle, et de la nécessité

dans laquelle nous nous trouvons de réfréner cette licence, si nous ne voulons pas renoncer à ce qui a pour nous une existence de droit ». Sans doute, mais il s'agit de savoir si nous sommes *obligés* de respecter cette hiérarchie, et si nous avons le *droit* d'en *imposer* le respect. Le délinquant n'est un *coupable* que s'il est obligé de respecter l'ordre moral et juridique, et nous ne pouvons l'y contraindre, *au nom de la morale spiritualiste*, dont se recommandent les auteurs, qu'en combinant les nécessités de la défense sociale avec les droits de quelqu'un qui puisse obliger la conscience. C'est toujours la même impossibilité, non pas d'*analyser* psychologiquement, mais de *justifier* moralement l'obligation et la responsabilité morales, en dehors d'une volonté suprême qui puisse s'imposer à la conscience. Le *sentiment* de la responsabilité n'est pas la responsabilité.

Charles Boucaud.

I. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Mgr Le Roy : *La Religion des primitifs.* Un vol. in-16 double couronne, avec cartes et gravures, de IX-518 pages. Gabriel Beauchesne et Cie Paris.

En sociologie, comme en histoire des religions, les non-civilisés ont toutes les sympathies du jour. Par son beau livre, Mgr Le Roy apporte à cet ordre de recherches une contribution dont l'éloge n'est plus à faire.

L'auteur s'est proposé un double but, d'abord l'étude objective des faits, basée sur une observation directe, personnelle, puis, en forme de conclusion, les conséquences apologétiques que comporte cette étude.

Le premier chapitre de la *religion des primitifs*, donne, par manière d'introduction, un court aperçu sur les origines de l'histoire des religions et l'état actuel de cette science, sur les conceptions et les méthodes dont se sont inspirés les auteurs précédents, sur la compétence enfin des historiens les plus célèbres de la religion des peuples dits sauvages. Ces pages très suggestives nous mettent opportunément en garde contre certains postulats acceptés de confiance et dont le moindre inconvénient est de déformer la réalité en voulant la soumettre à des cadres arbitraires tracés d'avance par une philosophie aprioristique.

A dessein, l'auteur restreint d'abord son étude à ceux des primitifs

qu'un séjour de vingt ans sur l'une et l'autre côtes d'Afrique lui a permis d'observer dans un commerce journalier et avec une attention curieuse, sympathique, toujours très avertie.

L'enquête ainsi menée sert de base, à la fin de l'ouvrage, à une revue comparée des données religieuses des peuples primitifs actuellement répandus sur la surface de la terre, le tout mis en rapport avec les anciennes religions dont l'histoire et la préhistoire nous ont conservé les éléments ou les vestiges : revue rapide en un chapitre de cinquante pages, mais lumineuse et maîtrement esquissée. Pour finir, un chapitre résume les conclusions de l'auteur au double point de vue de la science et de l'apologétique. Toutes ces conclusions, solidement étayées, sont exposées dans un large esprit de conciliation, étranger toutefois aux concessions d'un libéralisme attardé, aux timidités d'une foi craintive pour ses certitudes et légitimement indifférent au courant actuel des idées quand ce courant s'écarte de ce qui apparaît comme la vérité.

Entre cette introduction — sorte de discours inaugural d'une chaire nouvelle — et ces conclusions où, à travers les charmes du style, se révèle une bonhomie, faite de pénétrante finesse et de souveraine indulgence aux démarches divergentes de l'esprit humain, l'exposé des faits vaut par lui-même et vaudra encore indépendamment du concours qu'il prête accidentellement à des sciences annexes.

Sans doute, sous la plume de Mgr Le Roy, les faits se présentent semblables, souvent même identiques à ceux qu'ont relevés, avant lui, Tylor, Réville, Salomon Reinach et d'autres, mais vus de plus près, saisis dans leur portée véritable et avec leur vraie signification, ils suggèrent une interprétation différente et, disons-le, toujours plus naturelle et plus simple. On n'a pas assez remarqué cette particularité dans certaine critique minutieuse adressée à la *Religion des primitifs*.

Il est ensuite telle ou telle interprétation universellement admise dans nos académies ou chez nos savants qui trouve ici sa réfutation péremptoire ou son correctif nécessaire. L'animisme est de ce nombre. On prête au sauvage une conception du monde et de la nature par trop enfantine, pour ne pas dire plus. En plaçant son Primitif, en face de la nature d'abord, puis en face de cette surnature ou du monde invisible, point d'appui de toute religion, Mgr Le Roy fait bonne justice de ces exagérations. On se rend compte, à le lire, que s'il a gardé de l'enfance quelques traits caractéristiques comme la mobilité de l'esprit ou l'inconstance de la volonté, le sauvage n'en

est pas moins un homme comme tous les hommes. Chose encore inédite, l'argument philologique apporte, en cette matière, à l'observation directe un appui irrécusable.

La religion du sauvage, comme les religions des peuples plus civilisés comprend une croyance, une morale et un culte, et comme celles-ci, elle est sujette aux contrefaçons de la magie, aux déformations de la mythologie. C'est sur ces éléments essentiels que se porte toute l'attention de Mgr Le Roy.

Dans ces sociétés rudimentaires, la famille, on ne l'avait pas assez fait ressortir jusqu'à ce jour, joue un rôle essentiel au point de vue religieux, comme au point de vue social. Elle est le seul organe de conservation et de transmission de la croyance, de la morale, de la pratique rituelle. Par elle et en elle la religion se fond en un tout unique avec les coutumes, les lois, les habitudes reçues, etc. Se rattachant à la famille, le totem, cher à M. Reinach, reçoit une explication plus voisine des faits, et bien autrement vraisemblable.

L'âme humaine, sa survivance, les mânes, les esprits, Dieu, sont les principaux objets autour desquels évolue la croyance du Primitif. Mgr Le Roy nous montre comment, à travers les imprécisions d'une pensée étrangère aux spéculations métaphysiques, ceux chez qui « la nature parle seule », font écho à nos conceptions spiritualistes. Particulièrement instructive sur ces divers points, est l'étude de leur langue imagée et dont les mots, le plus souvent, ne sont pas, comme dans nos idiomes, des symboles sans portée par eux-mêmes, mais autant de représentations et d'explications des données de l'expérience ou des constructions d'une pensée plus réfléchie. Une philosophie soucieuse de contrôler et de corroborer ses preuves par le témoignage du sens commun recourra avantageusement à ces pages pour ce qui concerne notamment les notions fondamentales de la psychologie, de la morale, de la théodicée.

La croyance en des êtres invisibles, supérieurs à notre monde expérimental, qui le dominent et qui en disposent à leur gré, ne peut apparaître dans une conscience, si rude soit-elle, au sens latin du mot, sans lier la volonté par des lois et des prescriptions morales, sans l'assujettir à des sanctions de même nature. Tout cela se retrouve chez le sauvage et tout cela donne un démenti formel à la théorie évolutionniste qui attribue ces notions primordiales du bien et du mal, du juste et de l'injuste au travail « de longs siècles d'hérédité· »

A la suite d'autres auteurs, Mgr Le Roy insiste opportunément sur le départ à établir entre l'idée religieuse proprement dite et ce qui

partout accompagne la religion comme un produit parasitaire et une déviation d'un sentiment normal, nous voulons dire la magie. La ligne de démarcation n'est pas toujours très nette dans les questions d'espèce. A voir même les choses de loin, cette distinction risquera de paraître arbitraire.

Nous n'insisterons pas, ici, sur les mérites littéraires de l'ouvrage. Ces pages, écrites avec toute l'objectivité et tout le sérieux désirables, ont le rare avantage de dissimuler sous les charmes du style les aridités d'un relevé scientifique.

Ajoutons enfin que, missionnaire pendant vingt ans, l'auteur ne cache point les sympathies profondes qui ont attaché sa vie à celle de ces pauvres êtres. Mais loin de nuire à son impartialité, cette inclination d'âme ajoute à la finesse de son observation, à la pénétration de son regard, à la sûreté de ses intuitions et partant à la valeur de son témoignage. Car l'âme du sauvage a son mystère qu'elle ne révèle pas au premier venu, encore moins au voyageur ou à l'explorateur superficiel auquel a manqué trop souvent le contact durable, permanent, intime, condition indispensable d'une étude sérieuse.

On pourra reprendre cette même étude en l'appliquant de préférence à d'autres peuplades ; les conclusions principales de Mgr Le Roy resteront et s'imposeront. Nous en sommes convaincus.

C. Berthet.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

J. L. Perrier : *The Revival of Scholastic Philosophy in the nineteenth century.* Un vol. in-8° de 344 pages. New-York, Columbia University Press.

Cet intéressant ouvrage se compose de trois parties bien distinctes et d'étendue à peu près égale : 1° Un exposé sommaire de la philosophie scolastique mise en regard des doctrines philosophiques modernes ; 1° un historique du mouvement de renaissance scolastique au XIXe siècle et 3° une bibliographie fort complète de tout ce qui a été écrit depuis un siècle en faveur ou au sujet des doctrines scolastiques. L'importance et l'utilité de cette dernière partie n'échapperont à personne.

Le tout est précédé d'une introduction dans laquelle l'auteur passe en revue les explications qui ont été données du renouveau scolastique. Inutile d'invoquer, avec MM. Picavet et Paulsen, les raisons

potitiques. Il est bien plus naturel de penser que les catholiques, persuadés que la vérité est une et immuable et fatigués des tentatives infructueuses de Descartes, de Bonald et de Lamennais pour concilier la foi avec la philosophie, ont été heureux de trouver enfin, dans les doctrines du moyen-âge mises en harmonie avec les découvertes modernes, un système philosophique stable et en parfaite concordance avec leurs croyances religieuses.

Suit un exposé très objectif et très impersonnel des grandes lignes de cette philosophie. On montre comment elle s'est constituée par le triomphe des opinions d'Aristote sur les conceptions platoniciennes qui avaient d'abord prévalu, comment la plupart de ces théories ont été peu connues ou mal comprises par ceux qui les ont attaquées et que les théories modernes qu'on leur a opposées résultent le plus souvent d'analyses incomplètes ou reposent sur de déplorables confusions.

Ce n'est pas à dire que M. Perrier soit d'accord en tout avec les scolastiques. Il fait ses réserves sur le système de la matière et de la forme, ou plutôt il propose une conciliation entre cette théorie et la théorie atomique complétée par la récente découverte des électrons. Ailleurs, il rejette l'opinion qui fait de la substance un *substratum* distinct des accidents. Pour lui, les attributs sont « les éléments mêmes de la substance » (p. 61), d'où il résulterait que les attributs se supportent entre eux comme des gens assis en rond sur les genoux les uns des autres. Autant vaudrait dire, ce me semble que la température d'un corps est colorée ou que sa couleur est pesante. Il va même plus loin. Voulant prouver que la substance est active, il en donne comme exemple que « le bruit du tonnerre agit sur notre tympan » (p. 65). Le bruit du tonnerre ou le tonnerre lui-même seraient-ils donc des substances ? Je doute que les scolastiques aient jamais risqué pareille affirmation.

Il ne se montre pas moins indépendant dans la partie historique. L'épisode des déconvenues du Pape Léon XIII dans ses tentatives pour imposer le thomisme aux professeurs des universités romaines est particulièrement piquant et suggestif. On retrouve dans le récit qu'en fait l'auteur, comme d'ailleurs çà et là en plusieurs autres passages du livre, quelque chose de « l'humour » des nouvellistes anglais.

Il serait à souhaiter, croyons-nous, que cette œuvre fût traduite en français. Elle peut être, en effet, pour beaucoup de nos contemporains si prévenus contre la scolastique, une véritable révélation. Aujourd'hui surtout que la philosophie n'est plus guère aux yeux d'un

grand nombre, qu'une histoire de la pensée humaine aux différents âges, un pareil livre arrive à son heure. Il n'est, en effet, qu'un chapitre de l'histoire de la philosophie, mais chapitre d'autant plus important qu'il en suppose et en rappelle un autre, celui de la philosophie médiévale. En outre, tout en exposant une phase de l'évolution de la pensée, il nous prouve que la philosophie peut et doit être autre chose qu'une revue de théories contradictoires puisqu'une doctrine a pu survivre ainsi aux systèmes qui avaient cru la détrôner et qu'elle doit précisément sa victoire à l'effort qu'elle a fait jadis pour donner à tous les grands problèmes une solution objective et inattaquable.

F. Chovet.

A Diès, docteur ès lettres : *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon.* Un vol. in-8° de 137 pages, Paris, Alcan, 1909.

Le *Sophiste* n'est pas seulement, comme chacun le sait, un des champs de bataille les plus bruyants de l'exégèse platonicienne : c'est de tous les dialogues celui qui a l'honneur de figurer le plus fréquemment sur le programme de l'agrégation de philosophie. On s'explique sans peine que M. l'abbé Diès y ait à son tour cherché et découvert la matière d'une intéressante thèse de doctorat. Il connaît la bibliographie de son sujet, ainsi qu'en fait foi la liste des auteurs consultés, laquelle ne comprend pas moins de vingt-sept noms. Mais pourquoi donc, au point de vue du nombre, la critique française y est-elle si pauvrement représentée ? Ceux de nos compatriotes qui s'occupent des vicissitudes de la métaphysique grecque seraient ils tenus, sous peine de déchoir, d'imiter l'indifférence systématique des Allemands à l'endroit de ce qui s'imprime dans notre pays ? Et pour ne citer que la seule *Revue de philosophie,* la livraison du 1er mars 1904 offrait à M. Diès sur une partie importante de son mémoire tout un ensemble de considérations qui valaient à tout le moins d'être discutées.

Précisément pour n'avoir pas à me répéter, je me bornerai à donner ici, en usant en grande partie des expressions mêmes de l'auteur (voir son *Introduction,* p. IV), un résumé des propositions qu'il s'est préoccupé d'établir :

1° Le concept de mouvement n'est pas au premier plan du *Sophiste :* il constitue un moyen terme dans une argumentation visant à prouver la réalité du non-être.

2° C'est la κοινωνία τῶν γενῶν, et non la définition de l'Être comme δύναμις qui est la partie essentielle du dialogue : cette définition, donnée comme provisoire, joue un rôle avant tout dialectique.

3° Le mouvement imputé à l'οὐσία, du fait qu'elle est objet de connaissance, ne concerne pas directement les Idées platoniciennes et en tout cas ne porte aucune atteinte à leur immutabilité.

4° L'être absolu (le παντελῶς ὄν, auquel le *Sophiste* veut qu'on attribue la vie, l'âme et la pensée, désigne le monde sensible.

5° La κοινωνία τῶν γενῶν n'est pas une conséquence nécessaire de la définition de l'Être, et ne suppose rien autre chose que les relations logiques et ontologiques des Idées.

A l'appui de ces diverses conclusions, M. Diès déploie une réelle habileté, dont le moindre mérite n'est pas la netteté et la précision dans sa façon de raisonner et d'écrire. En désaccord sur des points très graves avec des noms qui jusqu'ici semblaient faire autorité, il rencontrera infailliblement à son tour des contradicteurs : et quelques-unes de ses affirmations ou interprétations notamment les multiples artifices de méthode qu'il dénonce, le sens très nouveau qu'il donne à certains passages, les efforts qu'il s'impose pour supprimer toute divergence entre les enseignements du *Sophiste* et le grand courant platonicien) aboutissent, à mon sens, bien plus à ébranler qu'à corroborer l'authenticité si controversée de ce dialogue.

C. Huit.

A. Diès : *Le Cycle mystique. La Divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.* Un vol. in-8°, 116 pages, de la *Collection historique des grands philosophes*, Paris, Alcan.

L'auteur s'est proposé d'apporter une contribution à l'histoire du mysticisme grec : son dessein très limité consiste à suivre dans la philosophie et la religion antésocratiques la naissance et le développement de cette idée que la Divinité ou le Divin est le principe commun et la fin commune de la multiplicité des êtres.

Cette idée est étrangère à la religion classique ou homérique, mais se trouvait déjà au moins en germe dans la religion primitive. Les cultes chthoniens impliquaient tous une tendance à l'union ou à l'identification avec la divinité : Cette tendance est capitale dans le culte de Dionysos, l'union rituelle et temporaire y apparaît même comme la condition et le prélude d'une union finale par-delà la mort. Dans l'Orphisme enfin, l'initié est d'origine divine et la mort le réunit à la divinité.

Phérécyde, Linos, Musée, Orphée ont essayé de systématiser la doctrine du cycle cosmique et du cycle des âmes : de l'unité vient le tout, à l'unité tout retourne. Les Pythagoriciens adoptent aussi le cycle universel avec la série des renaissances, mais se préoccupent peu de formuler la notion de l'unité source et terme des existences.

Parmi les Ioniens, Anaximandre semble concevoir son *Apeiron* comme le principe divin et la fin divine de toutes choses ; Héraclite formule scientifiquememt l'idée d'une unité divine qui devient pluralité et d'une pluralité qui revient à l'unité, unité perpétuellement détruite et perpétuellement reconstruite. Tout à l'opposé d'Héraclite, Xénophane conçoit l'Unité immobile qui est Dieu, et Parménide l'Être éternel et immortel qui n'est jamais appelé Dieu : il n'y a plus de cycle possible, plus de division de l'unité en pluralité, et de retour de la pluralité à l'unité.

Et voici cependant que, par un véritable tour de force, Empédocle synthétise ces deux systèmes contradictoires et réconcilie Héraclite avec Parménide : L'unité primitive bienheureuse qui est un globe pensant comme l'Être de Parménide, se divise sous l'effort destructeur de la haine, en systèmes cosmiques, en dieux immortels, en démons, en hommes, animaux et plantes, tous éléments qui demeurent divins et pensants ; au terme de cette dissolution, l'amour reprend sa tâche, et d'un mouvement triomphal reconstruit l'unité bienheureuse du sphéros. Rationaliste et mystique à la fois, Empédocle s'efforce aussi de combiner les deux formules du cycle, la formule rationnelle des philosophes monistes et évolutionistes et la formule mystique de la religion : d'une part « la divinité origine et terme des existences individuelles en tant qu'unité origine et terme de multiplicité », d'autre part « la divinité origine et fin des existences individuelles en tant que félicité native perdue et reconquise » (p. 106). Mais la fusion est et devait être imparfaite parce que l'idée, sous chacune de ces formes, n'était pas encore arrivée à maturité. Aussi bien ce monisme mystique disparaît-il aussitôt après Empédocle et Diogène d'Apollonie, vaincu par le dualisme rationaliste d'Anaxagore et des atomistes, bientôt suivi par le scepticisme areligieux des sophistes.

M. S.

Stanislas Rzewuski : *L'Optimisme de Schopenhauer*. Un vol. in-16 de 178 pages, Alcan, Paris, 1908.

J'ignore si l'auteur de cet ouvrage au titre captivant et paradoxal, est un excellent littérateur et dramaturge, comme il le prétend au

chapitre VIII, à coup sûr il m'apparaît philosophe médiocre. A moins que la philosophie ne consiste à accumuler des mots, à pousser des exclamations, à commenter longuement des idées simples et rebattues. Somme toute, M. Rzewuski aurait fait une excellent avocat, car il a la période extrêmement facile et un don heureux pour l'amplification.

Après avoir salué poliment tous les philosophes qui, avant lui, ont parlé de Schopenhauer et leur avoir jeté à chacun une fleur, l'auteur analyse la doctrine et l'influence du *Monde comme Volonté*. Dans la théorie du maître, il ne tarde pas à discerner un pessimisme cruel, une terrible philosophie du néant. Mais à côté de la thèse du nirvana, M. Rzewuski distingue un invincible principe du vouloir vivre que Schopenhauer n'a pu anéantir.

Le *Monde comme la Volonté* contient, en effet, à côté de ses thèses négatives, un élément positif. Si la vie est mauvaise et s'il importe de la tromper, nous ne saurions trouver de meilleur refuge que dans l'art et dans la morale. L'art est une source de libération, une sorte de sortilège qui nous fait oublier nos douleurs quotidiennes pour nous révéler une vie supérieure, idéale, qui est joie et délivrance. La morale, de son côté, vivifie nos amertumes ; la pitié, la solidarité nous élèvent au-dessus du relatif et nous ouvrent les portes de l'Être, de la Substance. « En délivrant la volonté du joug de l'égoïsme et de la servitude, en lui permettant de rejeter, ne fût-ce que pendant quelques heures de trêve bienfaisante, le fardeau accablant de l'inquiétude, du trouble, des soucis décevants, des convoitises toujours inapaisées, des appétits jamais satisfaits, l'Art aussi bien que la Morale attestent la possibilité et l'existence d'un monde où la souffrance apparaît amoindrie, la Joie accessible, le Bonheur passant de la puissance à l'acte, le Mal terrassé et la douleur vaincue. »

Ainsi Schopenhauer est obligé de conclure lui-même, malgré son pessimisme, à la possibilité d'une joie relative.

T. DE VISAN.

Franz Rademaker : *Kants Lehre, Vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft.*

Hans Dreyer : *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel.*

John M. O' Sullivan : *Vergleich der methoden Kants und Hegels, auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der quantität.* 3 brochures de 45-104-129 pages des Kantstudien, Berlin, Reuther und Reichard.

M. Rademaker examine dans cette brochure la théorie de Kant sur le *sens interne* d'après la *Critique de la Raison Pure*. Après un court

exposé historique de la doctrine du sens interne chez Locke, Leibniz et Kant (Dissertation de 1770), l'auteur examine la théorie exposée dans la seconde édition de la *Critique;* il montre que toutes les intuitions, en tant qu'elles appartiennent au sujet appartiennent au sens interne, et qu'elles y sont données, comme sa matière propre, sur laquelle travaillera ensuite l'entendement. Pour sa coordination du sens interne et du sens externe, Kant emprunte à Locke, à Tetens, à Leibniz. Comme cette théorie a surtout été développée dans la seconde édition de la *Critique,* M. Rademaker cherche les motifs de ces compléments ; il en cherche l'origine dans les recensions des *Prolégomènes* par Garve, Pistorius, Abel, etc... Kant a complété sa pensée pour satisfaire aux questions qui lui avaient été posées par ces critiques. La théorie du sens interne est une partie constitutive du système kantien; on ne peut comprendre la doctrine critique sans examiner l'aspect psychologique de ce problème.

M. Dreyer étudie le concept du *Geist* dans la philosophie allemande en raison de son importance. C'est en effet un concept très large et souvent employé, mais difficile à bien entendre. Comme la philosophie doit viser à la clarté et à la précision, un tel travail peut être fort utile. M. Dreyer part de Kant; il étudie successivement les textes précritiques et critiques ; il examine ensuite les différentes acceptions du concept chez Schiller, Gœthe, Herder, Humboldt, Jacobi, Fichte, Schelling et étudie très longuement l'évolution de Hégel. Il lui est facile de montrer l'importance et l'extension de plus en plus manifeste de ce concept central dans l'histoire de la culture. Une table comparative et une table des significations terminent cette brochure, précieuse à l'historien en raison des nombreuses références et citations faites par M. Dreyer. L'évolution est manifeste de Kant qui définit l'esprit (sous son aspect esthétique) (1) *das belebende Prinzip in Gemüte* à Hégel qui étudie tour à tour le *Geist* subjectif (Anthropologie, Phénoménologie, Psychologie) objectif (le Droit, la Moralité, etc...) et absolu (Art, Religion, Philosophie).

La thèse de doctorat de M. O'Sullivan entreprise sous la direction du professeur Windelband est consacrée à l'examen de la catégorie de quantité chez Kant et Hégel. L'auteur étudie d'abord longuement la théorie kantienne, puis la doctrine de Hégel. Il termine enfin par des réflexions intéressantes sur la méthode mathématique en philosophie, l'idéal mathématique des sciences et la théorie des antinomies. Comparé à Kant, Hégel est caractérisé par son extrême rationalisme et

(1) Au sens kantien.

parce qu'il ne croit pas nécessaire de partir d'un point de vue psychologique, tandis que son devancier, influencé par l'empirisme anglais, acceptait ce point de départ. Malgré l'identité d'intention chez les deux penseurs, la différence de méthode et de *Weltanschaung* est manifeste dans leur conception de la catégorie de quantité. L'auteur a voulu montrer ces ressemblances et ces différences et il a cherché à donner une explication de l'attitude de Kant en face des mathématiques.

E. B.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES (1)

Dr P. Sollier : *Le Doute.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

L'auteur étudie le doute aux points de vue psychologique, pathologique, moral et social. Il le définit un phénomène affectif dû à l'émotivité et à la faible résistance cérébrale du sujet, et le tient pour le mal capital dont souffre notre époque.

Ch. Lalo : *L'esthétique expérimentale contemporaine.* 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

Cet ouvrage a pour but d'exposer la méthode et les recherches de l'école expérimentale d'esthétique issue des travaux du psychophysicien Fechner et caractérisée par ces trois notes : l'hédonisme, l'empirisme et l'expérimentation. L'auteur essaie de montrer que cette doctrine n'est qu'une des phases nécessaires de l'esthétique scientifique intégrale.

H Saladin et **G. Migeon :** *Manuel d'Art musulman. L'Architecture, les Arts plastiques et industriels.* 2 vol. in-8° de XXIII-596 et LXXXIII-477 pages, 420 et 376 figures. Paris, Alphonse Picard.

L'Architecture est le domaine où excellèrent les artistes musulmans. La Plastique les inspira, en général, médiocrement. M. Saladin étudie les diverses écoles régionales d'architecture, l'école syro-égyptienne, l'école moresque, l'école persane, l'école turque, l'école hindoue. M. Migeon fait une revue complète des arts, de la plastique et de l'industrie. Une illustration copieuse et soignée éclaire le texte presque à chaque page.

Antoine Baumann : *Le Cœur Humain et les lois de la psychologie positive.* 1 vol. in-16, Paris, Perrin et Cie.

M. Baumann qui relève de l'école positiviste, détermine d'abord quels

(1) Ces notes ne sont qu'une annonce, et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait dans la suite sur le même livre.

sont les penchants fondamentaux de la nature humaine, puis comment ils se combinent et s'équilibrent entre eux. Il examine ensuite quelle influence nos sentiments exercent sur notre vision des faits, et sur les raisonnements — si variés suivant les individus — auxquels les mêmes faits servent de point de départ. Enfin, il aborde diverses questions spéciales dont se préoccupent les psychologues, et il les éclaire de sa propre théorie.

James B. Pratt : *What is Pragmatism?* 1 vol. in-12, XII-256 pages, London, MACMILLAN.

Ce volume comprend six conférences prononcées à Glenmore en 1908, sur : 1° Le but et la méthode du pragmatisme ; 2° l'ambigüité de la vérité ; 3° la conception pragmatique de la relation de vérité ; 4° pragmatisme et connaissance ; 5° pragmatisme et religion ; 6° le point de vue pratique.

Eben Mumford : *The Origins of Leadership.* Une brochure in-8°, 88 pages Chicago, University Press.

L'auteur considère d'abord la tendance de la société à se donner un chef comme une force à la fois innée et acquise, puis étudie les rapports de l'autorité (ou de la primauté) à l'évolution des sociétés, spécialement des sociétés primitives, prématriarchales, matriarchales et patriarchales.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — MAI 1909. — Ch. DUNAN : *Zénon d'Elée et le nativisme* (113-133), — La perception de l'étendue est-elle une synthèse de sensations multiples et diverses (empirisme) ou bien une perception directe comme celle du son ou de la couleur (nativisme) ? M. Dunan, défenseur persévérant du nativisme, apporte en sa faveur un nouvel argument. Les quatre fameux arguments de Zénon d'Elée contre la possibilité du mouvement peuvent être considérés comme « une démonstration par l'absurde de la fausseté de l'empirisme et de la vérité du nativisme » (p. 120). En effet, à partir de l'hypothèse empiriste, il déduit avec une parfaite rigueur logique cette conséquence absurde, l'inexistence du mouvement ; si la conclusion est absurde et le processus logique impeccable, c'est donc que le principe qui sert de point de départ à l'argumentation est faux.

M. LOUIS : *Le Démon de Socrate et les doctrines religieuses de la Grèce.* (134-153). — L'auteur passe en revue les diverses interpréta-

tions du δαιμονιον de Socrate, puis conclut : 1° que le signe démonique ne doit être confondu ni avec la conscience morale ni avec la conviction qu'avait le philosophe de sa mission divine ; 2° que Socrate y croyait et s'en servait comme les Grecs croyaient et se servaient de la divination ; 3° qu'il est permis d'en chercher l'explication dans les théories psychologiques de l'inconscient et du subconscient.

E. Gasc-Desfossés : *Méthodologique et métaphysique.* — Étude critique de *La méthode dans les sciences.*

Bulletin de la Société Française de Philosophie. — Avant d'en venir à l'analyse que nous donnerons d'une discussion sur le Pragmatisme, disons quelques mots du *Bulletin* d'août 1908, qui constitue le deuxième fascicule du *Vocabulaire philosophique* composé par M. *Lalande*, avec le concours des membres de la *Société*. Il contient les mots compris entre *I*, et *Indiscernable*. Citons parmi les noms de ceux qui ont participé à la détermination des sens de ces mots, MM. *Bergson, Bernès, R. Berthelot, Blondel, Boisse, Brunschvicg, Couturat, V. Egger, Eucken, Guignebert, E. Halévy, Fouillée, J. Lachelier, Lalande, Rauh, Tönnies,* etc...

Dans sa séance d'octobre 1908 (*Bulletin* de Janvier 1909) la *Société* s'est occupée de tirer des enseignements du dernier Congrès de Philosophie tenu à Heidelberg, en vue de l'organisation du prochain congrès, qui aura lieu en 1911. On a constaté que la difficulté qu'ont la plupart des congressistes à suivre les communications présentées en langues étrangères rend les discussions difficiles ou même impossible. — M. *Couturat* en a profité pour placer une vigoureuse intervention en faveur de la langue internationale.

D'autre part, on a décidé, pour rendre plus intimes et plus faciles les communications internationales entre philosophes, de mettre à l'étude des projets de bibliographies philosophiques. M. *Delbos* a été spécialement chargé d'étudier cette question. On a examiné aussi d'autres questions relatives à l'organisation du Congrès et du mode de travail qu'il serait bon d'y employer.

Dans le *Bulletin* du mois de juillet dernier, se trouve l'exposé d'une thèse présentée par M. *Parodi* sur *La Signification du Pragmatisme* et des remarques auxquelles elle a donné lieu. L'intérêt actuel que présente cette question, nous autorise, croyons-nous, à présenter de ce *Bulletin* une analyse assez complète.

Il faut d'abord remarquer avec soin que c'est seulement du Pragmatisme *anglo-américain* que s'occupera ici M. *Parodi* ; il est indispensable de le dire et de se le rappeler car, ainsi que nous le verrons,

il y a différentes formes de *pragmatismes*; il y a celui de *W. James* et de *Schiller*, celui du *Leonardo* de Florence, celui de M. *Le Roy*, celui de M. *Blondel*, et d'autres encore. C'est surtout celui de *W. James* que vise l'exposé de M. *Parodi*. — Et d'abord, il fait observer que le pragmatisme peut être pris soit comme *tendance*, soit comme *doctrine*. Au premier sens, il se caractérise par l'intention de faire prédominer le point de vue de l'action sur celui de la spéculation et de la pensée pure. Mais si l'on envisage les doctrines dans lesquelles cette intention cherche à se réaliser, on constate que sur plusieurs points essentiels, elles sont fuyantes et difficiles à préciser. — Telle est en somme, la thèse qu'essaie de mettre en évidence M. *Parodi*.

Le principe général du pragmatisme, est que toute vérité est toujours relative à l'utilité et à l'action; qu'une proposition ne se justifie et n'a de sens que par ses conséquences pratiques, par son utilité, en entendant par là, non pas l'utilité purement matérielle, mais bien les avantages que présente l'idée considérée, au point de vue de la cohérence de la pensée ou mieux, la vie psychologique toute entière. Telle est, semble-t-il, la thèse centrale du pragmatisme : *la valeur d'une doctrine, sa vérité, ne se mesure pas à sa valeur pour l'intelligence pure, spéculative, mais aux avantages qu'elle présente pour la vie psychologique considérée dans son ensemble, laquelle n'est pas pure intelligence, mais aussi sentiment, volonté etc...* — La vérité cesse donc ici d'être considérée comme un fait de pure spéculation; elle se caractérise par une adhésion dans laquelle intervient *notre moi tout entier*, notre moi actif, volontaire, sentimental; elle est un fait d'adaptation de tout notre être vivant et agissant; elle n'est pas la pure représentation dans notre intelligence d'un objet indépendant de nous et existant hors de nous; elle est comme une création que notre moi vivant produit pour son usage.

Soit. Mais dans une telle doctrine, quel est au juste le sens que peut conserver la notion de vérité? Consiste-t-elle dans autre chose que dans *un état purement subjectif* de satisfaction de notre moi (1)? *W. James* n'admet pas cette conséquence extrême; il le déclare haute-

(1) C'est à cette affirmation qu'aboutissent les pragmatistes du *Leonardo* de Florence. M. *Prezzolini* ne recule pas devant les conséquences extrêmes qui en résultent; pour lui, le but est d'arriver à *suggérer* aux hommes des croyances utiles; utiles, elles seront par là même la vérité; ce qu'elles affirmeront sera donc l'expression du réel, dont la définition est liée à celle du vrai. L'homme pouvant créer de la sorte le vrai et le transformer au gré de son utilité, peut, dans la même mesure transformer et créer le réel et le monde. « La création arbitraire du moi, la création et la transformation arbitraire du monde » seront les grandes tâches de l'homme de l'avenir; « l'homme se fera Dieu ».

ment : il faut que la connaissance soit garantie par quelque accord avec la réalité.

Cette restriction paraît nous ramener dans une certaine mesure à la conception traditionnelle de la vérité. Mais elle pose, dans la théorie de *James*, un nouveau problème, celui de savoir ce qu'il entend par cette réalité, et quel rapport on peut concevoir entre elle et la vérité au sens où nous venons de voir qu'il l'entend. On se rend compte aisément que, dans sa philosophie, ces deux notions ne peuvent pas se rejoindre immédiatement, qu'on ne peut les faire se correspondre purement et simplement comme dans l'ancienne métaphysique. Aussi n'est-on pas surpris de voir W. *James* distinguer radicalement vérité et réalité ; — la vérité étant essentiellement humaine et relative à l'utilité, est, comme telle, subjective et provisoire ; elle n'existe qu'au moment où l'homme la fait ; la réalité, au contraire existe avant la connaissance et la vérité ; elle doit être posée *ab initio*. — Mais on voit bien, dès lors, que la question qui reste à résoudre, et que le pragmatisme de W. *James* laisse en définitive sans solution précise, est celle de savoir ce qu'est cette réalité et quel genre d'existence elle possède. Séparation de la vérité et de l'être, impossibilité de les faire se rejoindre, voilà donc à quoi aboutit, en définitive, cette forme du Pragmatisme.

Après quelques remarques où M. *Parodi* a tâché de montrer que la position de *James* n'est pas solide et que la logique de ses principes mêmes devrait le conduire, d'une part, à supprimer cette réalité, et d'autre part, à professer une théorie de la vérité qui n'est pas sans analogie avec les conceptions traditionnelles, la discussion a porté sur la théorie de *James* relativement au réel. M. *Lalande* et M. *Le Roy* ont soutenu que contrairement à l'interprétation présentée par M. *Parodi*, *James* n'admet pas l'existence d'une réalité inconnaissable, indépendante de tout esprit humain ; la réalité dont *James* affirme l'existence ne serait pas autre chose que l'ensemble des représentations utiles que les hommes se sont constituées au cours de l'histoire ; ces représentations s'imposent, dans une très large mesure, aux esprits individuels et à une époque donnée, mais sans qu'il puisse être question d'une réalité douée d'une existence en soi, indépendante de tous les esprits humains.

Pour bien marquer la différence entre le pragmatisme anglo-américain et le pragmatisme français, M. *Le Roy* a ensuite exposé sa propre doctrine. Le principe générateur en est celui qui se trouve à la base de tout pragmatisme : affirmation du primat de la raison pratique, de la vie, de l'action, sur la pensée pure et la contempla-

tion. Mais cela ne veut pas dire que la vérité soit arbitraire : une telle conséquence ruinerait à la fois la science et la moralité. Cela ne vise pas non plus à exclure l'intelligence ou à la subordonner à l'action. Car intelligence et action ne sont pas extérieures, hétérogenes l'une à l'autre. « Par *Action,* il faut entendre la vie spirituelle intégrale, non pas un mode particulier de vie, le mode irréfléchi et obscur (p. 273) ». Et même il faut ajouter que cette conception n'exclut pas la possibilité d'une connaissance purement spéculative, désintéressée, métaphysique, en un mot, de l'être, du genre de celle que M. *Bergson* a en vue. Mais à cause des tendances utilitaristes de notre pensée, et parce que nos concepts se sont formés au cours de l'effort pour satisfaire ces tendances, une connaissance métaphysique ne serait possible qu'après que nous aurions écarté ces concepts. Jusque-là, ceux-ci demeurent suspects ; guidée par eux, la spéculation pure risquerait sans cesse de nous égarer : d'où l'inévitable nécessité d'en guider la marche et d'en contrôler les résultats par l'expérience, d'en estimer la valeur par l'évaluation de leur utilité. — Mais de quelle utilité s'agit-il ? De l'utilité pour l'intelligence ; non pas pour l'intelligence étriquée et rigide, mais souple, vivante, élargie au contact de l'expérience.

Après quelques indications précises et brèves par lesquelles M. *Laberthonnière* distingue le pragmatisme français du pragmatisme anglo-américain, en faisant remarquer que celui-ci interdit la métaphysique, et tend à réduire la vérité à n'être que quelque chose de purement individuel, M. *G. Sorel* a essayé de caractériser la signification du pragmatisme. M. *G. Sorel* pense que dans tout l'ensemble des idées et des connaissances humaines, il a lieu de distinguer trois groupes distincts, qui ressortissent à trois points de vue distincts : le domaine de la science, celui de la moralité, et celui de la pratique empirique de la vie courante à laquelle correspondent des concepts imprécis, et variables d'un individu à l'autre. Il est impossible de fondre ces trois domaines en un seul, et de trouver un point de vue unique, d'où on puisse les embrasser tous trois ; en d'autres termes, il est impossible de ramener à l'unité tout l'ensemble de nos représentations. Or, le pragmatisme se caractérise par un effort pour opérer cette réduction à l'unité, mais en prenant pour centre, non plus, comme l'avaient tenté certains philosophes, les concepts et les principes de la science, mais les notions flottantes et vagues qui servent de base à la vie commune, à la pratique journalière, et qui n'ont en effet d'autre critérium que le succès. Bref, le pragmatisme est un effort « pour ramener les deux Absolus qu'atteint l'homme : la

science et la liberté, au niveau de la vie commune (p. 283) ». Aussi est-il dangereux; s'il triomphe, c'en est fait à la fois de la science et de la morale.

Revue philosophique. — Mai 1909. — Baldwin : *La mémoire affective et l'art* (449-460). Cet article est l'extrait d'un ouvrage que l'auteur se propose de publier prochainement sur la conscience esthétique.

Quel est le contenu réel de la mémoire affective? On peut se rappeler un sentiment musical d'une manière purement représentative, en y infusant un contenu émotionnel et personnel. On peut aussi se remémorer le sentiment comme sentiment suivant le cas défini par M. Ribot. Un sentiment peut revivre sous une forme généralisée. Les émotions sont des phénomènes compliqués ; la généralisation résulte de la synergie des éléments moteurs communs à tous les cas particuliers. Il se forme ainsi comme une constante dynamique qui rend inutile, suivant l'auteur, l'intervention d'un facteur intellectuel. Cette formation suppose l'attention. L'attention et la reconnaissance varient de la même manière en intensité et en netteté. M. Baldwin distingue donc deux facteurs dans la reconnaissance affective : l'image ou schéma et une tendance plus vague qui s'y attache et qui est sentie, mais n'en constitue point l'élément cognitif.

Abel Rey : *Vers le positivisme absolu* (461-479). — Le positivisme de M. Rey n'est pas un pur matérialisme. L'auteur considérant la séparation tranchée qui s'est produite dans le siècle dernier entre la philosophie et les sciences, prend note d'une tendance contraire qui se constate depuis peu. Le divorce, avait été causé par la nécessité d'étudier les faits et de se spécialiser pour en faire un examen approfondi et méthodique. La tendance des philosophes à trouver d'emblée le système général du monde, y était absolument contraire. Depuis quelques temps les philosophes cherchent à connaître les sciences et les savants s'élèvent souvent aux généralités de leur spécialité. De là, une nouvelle philosophie, positive en ce qu'elle n'est que la généralisation des résultats obtenus par l'étude des faits. M. Rey applaudit à cette tendance pourvu que la philosophie nouvelle ne cherche pas dès maintenant un système définitif de la nature, et ne soit faite que par les savants connaissant à fond leur science.

Ces vues nous paraissent justes, mais nous sera-t-il permis de les compléter. Il y a deux choses dans le progrès scientifique de l'esprit humain. Tout d'abord l'étude des faits, elle n'est justiciable que de l'expérience, puis les généralisations que l'on en retire. Ces généralisations se font par l'application aux faits des principes généraux que

possède l'esprit humain. Or, il est d'expérience que la plupart des hommes, même parmi les savants, n'ont qu'une idée assez vague de ces principes et de leur portée. Il faut donc, suivant nous, une science qui étudie à fond ces principes et en précise la valeur. C'est cette science que nous appelons métaphysique aussi nécessaire à celui qui veut raisonner justement sur les résultats des sciences que les mathématiques sont nécessaires pour développer les conséquences des théories physiques.

Ch. Lalo : *Beauté naturelle et Beauté artistique* (480-518). — On cherche généralement à définir la beauté comme une notion unique que l'on retrouve dans toutes les choses appelées belles. M. Lalo distingue deux beautés qui seraient, d'après lui, complètement différentes : la beauté naturelle et la beauté artistique. La beauté artistique, celle que l'on envisage ordinairement, serait le fruit du développement intellectuel amené par la vie en société ; elle serait d'origine sociologique. Quant à la nature, elle ne serait à proprement parler ni belle, ni laide, elle serait seulement normale ou anormale. Si nous l'appelons belle, c'est que nous lui appliquons le point de vue artistique. L'art n'est pas nécessairement une reproduction des beautés de la nature. Une belle œuvre d'art peut représenter des choses laides, témoins, Goya, Manet ou Zola ! Il y a, comme dit Rosenkranz, une esthétique du laid.

A. Lalande : *La logique expérimentale de J.-M. Baldwin* (561-575). — Cet article n'est autre chose qu'une analyse du récent ouvrage de M. Baldwin, publié à la fois à Londres et à New-York. L'auteur se propose de réfuter la définition pragmatique de la vérité : ce qui est utile à l'action. Pour y arriver, il cherche à se rendre compte de la genèse de la pensée (plus exactement du jugement). Le jugement présuppose trois postulats : 1° la croyance à la réalité qui est un fait primitif, 2° la capacité du moi d'expérimenter, 3° la conviction que le jugement formé par nous est commun à plusieurs esprits. M. Baldwin lui donne à ce point de vue le nom de Jugement Syndoxique. L'animal ou l'enfant se représente autrui comme doué des mêmes facultés que lui-même. Bien mieux les jugements qu'il forme lui sont suggérés par le milieu. Tout jugement s'établit, en effet, sur deux bases, une sphère de réalité acceptée par l'esprit et un ensemble de vérités acquises par la communauté. Le caractère normal de toute connaissance est la valeur intermentale du jugement : « Cette vérité doit être la pierre angulaire de toute épistémologie ». Ces présuppositions admises, M. Baldwin analyse les opérations logiques proprement dites. Tout jugement est assertorique ou problématique. Dans ce

dernier cas, il est disjonctif ou conditionnel. L'auteur considère la disjonction comme base de la quantification. Le jugement n'est quantifié, que si nous le considérons en extension et non en compréhension. Les jugements quantifiés ont seuls une portée existentielle. Les jugements universels non quantifiés sont purement abstraits. Cette analyse amène l'auteur à la classification suivante des jugements : Le jugement est au point de vue matériel de la modalité assertorique ou problématique; au point de vue de la quantité, universel, particulier ou singulier ; au point de vue formel de la qualité, affirmatif ou négatif ; au point de vue de la relation, catégorique ou disjonctif ou conditionnel; enfin au point de vue de la commnuauté, le jugement est personnel, syndoxique ou synnomique si on le considère comme propre à être universalisé, communauté de droit, ou bien il est privé, ou collectif ou universel, communauté de fait.

E. D'OLIVEIRA : *La philosophie néerlandaise* (576-596). — M. d'Oliveira considère le génie hollandais comme porté plus particulièrement aux discussions théologiques. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, on repoussait généralement l'idée d'une philosophie indépendante. L'avènement des libéraux au pouvoir, en 1848, permit à la philosophie purement laïque de se développer. M. Opzoomer professa à l'Université libre d'Amsterdam une sorte de positivisme mitigé, il enseignait qu'il n'y a qu'une source de connaissance, la sensation directe soit par les sens, soit par le sentiment intérieur. Il fut combattu par Laud au nom de la philosophie de Kant. Puis M. Van Vloten essaya de fonder une philosophie nationale en suivant la méthode de Spinoza, laissant toutefois de côté sa théorie cosmique. En 1880 se produisit un mouvement plutôt littéraire provoqué par les adversaires de la philosophie traditionnelle. Ces mécontents dont le principal fut Multatuli finirent par se grouper autour de MM. Bolland et Bierens de Haan, le premier se rattachant plutôt à Hégel et le second à Spinoza.

Relevons en passant une remarque quelque peu aigre de M. d'Oliveira contre les catholiques qui se sont unis dernièrement aux calvinistes orthodoxes pour renverser les libéraux.

G. SAINT-PAUL : *Les bases psychologiques de l'élocution oratoire* (597-613). — Article plutôt littéraire que philosophique. Le docteur Saint-Paul y expose ses recherches sur la manière dont un certain nombre d'orateurs en renom préparent leurs discours, selon qu'ils sont visuels, auditifs ou moteurs et part de là pour donner quelques conseils utiles à ceux qui se proposent de parler en public.

Philosophisches Iahrbuch. — 22 BAND, 2 HEFT. (avril 1909). — Dr J. GEYSER : *Logistique et logique des relations* (123-143). — Le

Dr Geyser étudie la nouvelle science appelée logistique à l'occasion des publications de M. Couturat ; il rappelle les précédents de cette tentative ; il en explique les formules et en montre les inconvénients. La logistique a toutefois cela de bon qu'elle rectifie la manière traditionnelle de définir le jugement par l'identité du sujet et du prédicat. Beaucoup de jugements ne peuvent entrer dans cette définition, M. Geyser préfère définir le jugement, l'affirmation ou la négation d'une relation entre le sujet et le prédicat.

Dr Clemens Baeumker : *Publications nouvelles sur la vie et le développement de la pensée de Descartes* (144-158). — Cet article est un résumé des divers travaux qui ont eu pour objet la philosophie de Descartes depuis le milieu du dernier siècle, notamment l'édition des œuvres du philosophe français commencée par Paul Tannery à l'occasion du centenaire de Descartes.

Dr St. Schindele : *L'Aséité de Dieu, l'essence et l'existence dans le néoplatonisme* (159-170). — Après avoir étudié dans les articles précédents la doctrine de la distinction de l'essence et de l'existence chez les créatures, il en recherche l'origine. Il montre par de nombreuses citations, qu'elle vient des néoplatoniciens et les Arabes, par saint Denys l'aréopagite, par saint Augustin et par Boèce. Il laisse douteuse la question de savoir d'où les platoniciens l'avaient prise. Elle pouvait venir, soit de Platon par Plotin et Proclus, soit de la Bible par Philon.

Dr E. Lutz : *Modalité du sentiment* (171-181). — Le sentiment est un état du moi. Il faut le distinguer de la connaissance, de la conscience et de la volonté. Il faut le distinguer même de la sensibilité ; les bêtes sont sensibles, elles n'ont pas le sentiment. Le sentiment a pour fondement l'agréable et le désagréable. Ces sentiments fondamentaux peuvent varier en quantité ; ils peuvent aussi varier en qualité, mais par l'adjonction d'un élément étranger qui leur donne leurs couleurs spéciales. Le sentiment, comme sentiment, ne connaît que l'état où le moi est mis par l'action de cet élément.

J.-F. Thöne : *La part de la pensée dans la sensation et la conscience* (182-186). — Cet article court, mais excellent, a pour but la recherche du premier moment où apparaît la pensée. Jos. Geyser dans sa psychologie générale fixe ce moment à la première réflexion. Tel n'est point l'avis de Thöne, il recule ce moment jusqu'à la première sensation. La sensation, celle du rouge, par exemple, contient implicitement quatre choses : 1° J'existe ; 2° Le rouge existe . 3° Ce rouge n'est point identique au moi, mais 4° ils sont en relation comme le sujet et l'objet. C'est alors que l'âme intelligente se révèle, saisissant

le moi dans son rapport avec l'objet et l'objet dans son rapport avec le moi ; l'enfant se saisit ainsi dès sa première sensation, dans laquelle ensuite l'âme abstrait les conceptions d'être, de substance, etc. L'animal ne peut se saisir ni en lui-même, ni dans son rapport avec l'objet. Il n'a ni pensée, ni conscience.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. — Septembre 1908. — Arthur Dewey : *La psychologie de l'Inconscient* (1-15). — Critique très vive de la psychologie actuelle. Son infécondité provient d'un vice de méthode. On a voulu faire de la psychologie une science positive, partant de l'expérience et s'interdisant d'en sortir. Et parce qu'on voulait à tout prix trouver dans l'expérience seule l'explication adéquate des faits de conscience, on a établi une identité entre l'âme et le conscient. Hartmann, dans sa *Psychologie moderne* (1901) a dénoncé les incohérences d'une psychologie ainsi comprise. Les auteurs touchés ont fait mine de ne pas entendre. Mais le terrible réquisitoire reparaît aujourd'hui, formant le troisième volume du *System der Philosophie im Grundriss*. Hartmann s'efforce d'y démontrer que les réalités psychiques contenues dans la conscience ne peuvent s'expliquer totalement ni par des faits conscients ni par les conditions physiologiques de l'organisme ; il recourt en conséquence à une activité psychique inconsciente, distincte du Moi et qu'on peut appeler l'âme. Ainsi l'inconscient fournit seul une explication exhaustive des faits de conscience.

L'auteur se plaint de ce que les idées de Hartmann n'aient pas encore reçu des philosophes l'attention qu'elles méritent. Il y a chez eux un parti pris contre l'Inconscient, qui tient à la conception fausse qu'ils s'en font et à leur amour tenace de la philosophie cartésienne.

Emil Bullaty : *Le problème de la connaissance* (16-70). — Cet article est, en substance, l'introduction du livre *Erkenntnis und Bewusstsein*. L'auteur y établit la nécessité d'une critique de la connaissance. Toutes les théories de la connaissance y compris celle de Kant, présupposent la réalité objective du donné sensible ou rationnel. Ne conviendrait-il pas d'établir une critique fondamentale, dont les principes fussent vrais, alors même qu'en fait il n'y eût ni monde extérieur, ni objectivité d'aucune sorte ? De quel droit pouvons-nous soutenir que telles données d'expérience ou de raison sont des connaissances, si nous ignorons en quoi et comment ce sont des connaissances ? De même que les axiomes mathématiques demeurent immuables, malgré qu'il n'existe dans la nature ni lignes droites, ni surfaces planes, etc., il y aurait aussi une critique de la connais-

sance, qui serait instituée en dehors de toute objectivité. Ce qui a, jusqu'à ce jour, vicié le travail philosophique, ce n'est pas le défaut d'entente sur le réel, mais bien plutôt la préoccupation d'accorder la pensée avec le réel. La philosophie doit se fonder sur la vérité, non sur la réalité : la vérité est dans la pensée, la réalité dans l'intuition.

Arnold Ruge : *La liberté transcendentale chez Kant* (71-90). — La théorie critique de Kant nous met en présence de trois conceptions différentes de la liberté transcendantale. La liberté qui, dans la *Dialectique*, appartient à l'Inconditionné est purement logique. Elle est pourtant transcendentale en sa qualité de fondement dernier des jugements synthétiques. La liberté qui convient à la cause inconditionnée des phénomènes, synthétisés dans la catégorie de la causalité, n'est pas non plus une réalité ; ce n'est qu'un principe directif qui empêche l'esprit de s'arrêter jamais dans la recherche des connexions causales. A cette liberté « cosmologique » la plupart des interprètes de Kant ont rattaché la liberté morale. L'auteur démontre que cette conception d'une causalité libre ne peut aucunement fonder l'éthique kantienne ; que, de fait, Kant est arrivé à la liberté morale par une tout autre voie.

Paul Schwartzkopff : *La situation de la Métaphysique vis-à-vis de la Psychologie, de la Logique et de l'Éthique* (90-123). — Cette question, qui ne cesse de préoccuper les philosophes, l'auteur pense qu'elle a reçu quelques sérieux éléments de solution dans le livre de Théodore Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken,* dont la seconde édition a récemment paru (Leipzig, 1907). Tout l'article est un intéressant résumé de ce livre. L'auteur fait un mérite spécial à M. Lipps de s'être placé sur le terrain solide de la conscience immédiate. « En réalité, dit-il, c'est uniquement de ce point de vue que l'on pourra, en définitive, contrôler la vérité des études psychologiques et, conséquemment, de toute étude. C'est là qu'il faut chercher les fondements derniers de toute pensée, de tout savoir et de toute science ; là, que se trouve la garantie de toute certitude. Aussi bien n'existe-t-il pas de savoir sans un moi, qui se vit lui-même et prend en même temps conscience de sa réalité. Si le moi ne pouvait entrer en contact avec lui-même, tout savoir serait impossible ; partant il n'y aurait plus de connaissance, ni interne ni externe. Cela rend superflue la méthode transcendentale de Kant, dont le but, en effet, est de suppléer à l'expérience immédiate, au point où l'on prétend que celle-ci perd pied » (p. 96).

Hibbert Journal. — Octobre 1908. — P. Ramanathan, Solicitor-

General à Ceylan : *L'échec de la vie dans l'Occident* (1-18). — La vie c'est l'ensemble du développement de toutes les activités humaines, c'est la civilisation. Or cette civilisation dont les Occidentaux sont si fiers paraît à M. Ramanathan aboutir à un gigantesque échec. C'est que le côté matériel du progrès le touche peu, la vie n'est pas toute dans les sens, elle est avant tout dans l'âme, et qu'a fait pour l'âme cette civilisation si vantée? C'est folie d'appeler âge de progrès ce développement de sensualité et de mondanité.

Th. Johnston : *Vues sur la religion par un homme d'état chinois* (19-26). — C'est en somme le récit d'une *interview* avec son Excellence Kang Yu Wei, dont l'influence parut un moment prévaloir auprès de l'empereur Kuang-su et lancer la Chine dans la voie des réformes. M. Johnston interroge Kang Yu Wei sur l'impression que lui a faite la personnalité du Christ dans les Évangiles, et Kang Yu Wei répond que ce qui l'a surtout frappé dans le Sauveur c'est le courage dont il fait preuve au milieu des persécutions. Kang Yu Wei croit à l'immortalité de l'âme, mais à une immortalité très différente suivant le degré de vertu morale des individus. Il croit à la métempsychose et à une croissance de l'âme.

Capitaine F.-W. von Herbert : *La tradition musulmane du second avènement de Jésus sur la terre* (27-48). — C'est une vieille tradition plusieurs fois modifiée au cours des siècles. M. von Herbert l'a entendue plus d'une fois raconter durant les années dernières avec des variantes de détail. Jésus revenant sur la terre parcourt les différentes contrées : l'Allemagne, l'Angleterre, la France, l'Amérique et partout le spectacle que rencontre ses yeux l'afflige, il va en Turquie et là il trouve la foi en Dieu, hospitalité et fraternité. Il demande à son Père une bénédiction spéciale pour la Turquie.

Rev. Th. Plater S. J. : *Une grande expérience sociale* (49-62). — Il s'agit de cette belle entreprise sociale de créer une élite de travailleurs chargés de répandre autour d'eux l'idéal chrétien qu'il se sont assimilé. Le grand instrument est la retraite fermée des travailleurs. Le P. Plater expose comment cela se pratique en Belgique et les fruits abondants qu'on en retire.

Prof. W. James : *Hégel et sa méthode* (63-75). — Distinguer dans Hégel sa vision des choses, et la technique, la méthode suivant laquelle il l'expose et prétend la prouver. Cette vision contient deux parties, la première, c'est que la raison comprend toutes choses, est le fondement de tout, explique tout, même l'apparence d'irrationnel qu'une vue superficielle y découvre ; la deuxième, c'est que les choses sont « dialectiques » : Toute chose particulière est essentiellement pro-

visoire, passagère, irréelle. C'est lui faire violence de l'abstraire du tout, où elle s'explique comme un moment de ce tout. M. W. James approuve fort cette conception des choses, quoiqu'il pense que le pluralisme en rendrait aussi bien raison. Mais ce n'est pas là l'originalité de Hégel. Son grand œuvre a été de transporter aux concepts ce mouvement dialectique et de ruiner ainsi la logique de l'identité. Puis il a conçu comme une vérité unique, une expérience de l'absolu, dans laquelle toutes les expériences particulières sont absorbées. C'est une chaîne fermée, un cercle complet. Or, c'est là un intellectualisme vicieux. M. W. James attaque spécialement la théorie de la double négation, d'où résulte la méthode à trois temps thèse, antithèse et synthèse, qu'il ne peut se résigner à prendre aux sérieux. D'ailleurs Hégel a tort de croire que seul l'absolu est vrai parce que seul il est son « autre ». Une considération expérimentale des choses montre que certaines d'entre elles sont aussi leurs « autres », tout aussi bien que l'absolu. Car les découpages que nous faisons sont artificiels, les diverses parties courent les unes dans les autres et sont par suite leurs « autres » au seul sens acceptable. Bref, si notre empirisme est radical, il est certainement victorieux.

F. C.S. Schiller : *Infaillibilité et tolérance* (76-89). — A propos de l'Encyclique *Pascendi*. Il y a dans le courant moderniste quelque chose de beaucoup plus grave qu'un désir de liberté intellectuelle plus grande. C'est en somme la lutte entre deux conceptions de la vérité. S'il y a une vérité absolue, une papauté infaillible en est une conséquence nécessaire, et, ce qu'on peut lui reprocher, c'est seulement de restreindre son infaillibilité à la matière de la foi et des mœurs, et de ne pas trancher aussi toutes les controverses en matière d'art, de philosophie ou d'histoire. Le modernisme, c'est au contraire l'affirmation qu'il n'y a pas de vérité absolue, que par suite il ne peut y avoir de dogmes qu'on puisse imposer comme absolument et définitivement vrais.

C.-S. Peirce : *Un argument négligé en faveur de la réalité de Dieu* (90-112). — C'est l'argument qui consiste à penser Dieu hypothétiquement et à considérer le système des choses à cette lumière. Il ne peut manquer d'arriver que celui qui méditera sur l'harmonie du monde, de ce point de vue élevé, ne sente l'enthousiasme le gagner, et ne s'efforce par une conséquence naturelle de gouverner sa vie, comme si l'hypothèse était une réalité. Et c'est là croire en Dieu. — Cette considération se fait en trois temps principaux : *retroduction* qui fait voir la plausibilité de l'hypothèse ; *déduction* qui en laisse apercevoir toutes les conséquences ; *induction* qui en augmente

continuellement la probabilité. Pour beaucoup cela suffirait. Pour un homme très versé dans les sciences, psychologue et mathématicien, bien convaincu que l'homme, tout aussi bien que l'animal, est doué de l'instinct de ce qu'il faut pour conserver sa vie, il trouvera le dernier critère de vérité en faveur de cette hypothèse dans la haute valeur qu'elle a pour la conduite de vie humaine. C'est là le point de la vue du *Pragmatisme* que l'auteur avait inventé il y a quelque quarante ans, et auquel plus tard il donna le premier le nom de *Pragmatisme* destiné à une si éclatante fortune. Mais les réprésentants attitrés du Pragmatisme lui paraissant vouloir se soustraire aux lois d'une saine logique, M. Peirce reprend son ancien mot de Pragmaticisme pour distinguer sa doctrine de la leur. Il leur reproche surtout leur doctrine de l'irréalité des idées de l'Infini, et la théorie de la mutabilité de la vérité.

The Hon. Bertrand Russell : *Déterminisme et morale* (112-121). — Le déterminisme ne nuit pas à la morale, au contraire la doctrine de la liberté lui nuit. Personne d'ailleurs ne croit à la liberté, sans quoi personne ne chercherait à convaincre son prochain.

Miss Caroline Stephen : *La peine* (122-131). — Ce n'est pas une tentative de solution du problème du mal. Mais puisque le mal est un fait trop réel, c'est une invitation à l'accepter avec courage, et un rappel des grandes choses auxquelles il donne lieu. Cette considération rend la patience plus facile. Ce ne sont pas ceux qui souffrent le plus souvent qui se font de la vie la conception la plus sombre et la plus triste.

The Rev. T.K. Cheyne : *La théorie de Jerahmeel, un nom mal choisi pour une chose vraie* (132-151). — Cette théorie consiste à dire que 'Arabie, et plus spécialement le nord de l'Arabie, a exercé sur Israël et particulièrement sur la région communément appelée de Juda, une influence politique et religieuse assez considérable. Vers 2500 avant Jésus-Crhist à la suite d'une grande migration de Jerahmeelites et d'autres peuples arabes de même famille, la civilisation babylonienne exerça sur la Palestine et la Syrie une action très étendue. Plus tard l'Arabie du Sud, qui était dans la sphère d'influence de Babylone, influa profondément par les peuples de l'Arabie du nord et par eux sur les villes du sud de la Palestine. L'auteur répond à des malentendus survenus de différents côtés et s'appuie d'arguments géographiques très étudiés.

Prof. Mc. Giffert : *Comment peut-on de nos jours défendre le Christianisme* (152-162). — En montrant que la raison d'être du Christianisme est de rapprocher les hommes, de leur donner de la sympathie

les uns pour les autres, de se rendre service les uns autres. L'auteur estime même que quiconque adopte cette formule de vie est par le fait même chrétien.

James Moffatt, D. D. : *Religion sans livre* (163-173). — Aux jeunes gens qui étudient pour devenir ministres chrétiens. Sans doute la lecture est bonne, la théologie est même indispensable, mais il y a une multitude d'âmes que l'on ne peut atteindre par la lecture, pour qui la lecture de la sainte Bible elle-même ne peut être élément, du moins élément principal de la religion, qu'il faut atteindre directement par la parole et par une parole non livresque, mais vraiment populaire.

John Paye Hopps : Critique du livre *L'inspiration et l'activité de la Sainte-Écriture* par le Dr J.-M. Gibon qui tient le milieu entre l'école moderne et l'école traditionnelle. M. J. Page Hopps lui reproche d'être une œuvre de compromis.

The Philosophical Review. — May 1909. — J. Watson : *The Idealism of Edward Caird,* II. — Après avoir, dans un article précédent, esquissé le développement de la pensée de Caird, M. J. Watson étudie ses doctrines philosophiques. La philosophie de Caird, — exposée surtout dans des travaux de critique et d'histoire, — est un idéalisme rationnel. M. Watson montre l'opposition de cet idéalisme avec l'empirisme radical de James. Disciple et admirateur de Caird, M. Watson a exposé sa pensée avec fidélité et sympathie.

J. Mark Baldwin : *The Springs of Art.* — Baldwin recherche, en se plaçant au point de vue génétique, tel qu'il l'a défini dans son livre *Thought and Things,* les origines de l'art. Quelle est la place de l'esthétique et de l'art dans le développement de la culture de l'individu et de la race ? Les sources de l'art sont au nombre de deux : l'imitation et l'impulsion à incarner, à exprimer la vie personnelle (*Self-exhibition*). Ces deux sources de l'art se retrouvent dans toute production esthétique, à des degrés divers. Dans les beaux-arts, l'imitation domine ; il en est de même assez souvent en littérature ; au contraire en musique et dans certaines formes d'art décoratif, l'accent est mis sur l' « expression », le sentiment individuel. Cet article est un chapitre du troisième volume de la *Logique génétique* de Baldwin dont deux tomes ont déjà paru.

E. Albee : *The Present Meaning of Idealism.* — Travail lu au meeting de l'*American Philosophical Association.* L'auteur cherche à déterminer la position actuelle de l'idéalisme. L'idéalisme a dépassé la période subjectiviste, il s'appuie aujourd'hui sur l'expérience. A condition de considérer toujours l'expérience d'un point de vue

téléologique, on peut admettre avec le réalisme l'objectivité de l'ordre du monde.

Addison W. Moore : *Absolutism and Teleology.* — Dans les controverses actuelles, les partisans des diverses doctrines prétendent tous admettre, à un plus ou moins haut degré, une philosophie finaliste, téléologique, mais la téléologie des empiristes, pragmatistes etc..., n'est pas celle des intellectualistes et des partisans de l'Absolu. M. Moore examine la situation des divers partis en insistant sur les conséquences morales et sociales. L'évolutionnisme volontariste a les sympathies de l'auteur. — Signalons une longue et sérieuse analyse du *System der Philosophie* de Wundt par M. G. Stuart *Fullerton.*

Cultura Española. — Février 1909. — Miguel Asin Palacios : *La Morale Gnomique d'Abenhazam* (41-62). — Étude sur Abu Mohamed Abenhazam el Tahiri, l'un des plus grands philosophes et polygraphes hispano-musulmans, qui vivait à Cordoue au xie siècle, et en particulier sur l'un de ses nombreux ouvrages, petit volume de 106 pages, imprimé au Caire, sous le titre de *Livre des Habitudes morales et de la Conduite traitant de la médecine des Ames.* L'intérêt de l'ouvrage provient en grande partie de son caractère autobiographique. Il est rédigé sous forme de sentences, ce qui lui donne une certaine analogie avec les *Vers dorés* de Pythagore. Suivent de nombreux extraits dont quelques-uns ont un caractère très personnel et nous rappelleraient un peu, à nous Français, ces analyses d'âme dans lesquelles se complaisait notre Montaigne.

Juan Zaragüeta : *La Sociologie de M. G. Tarde* (62-78). — L'auteur extrait des divers ouvrages de M. G. Tarde un résumé méthodique de sa doctrine sociale fondée sur la Psychologie individuelle.

Razon y Fe. — Mars 1909. — E. Ugarte de Ercilla : *Les Branches de la Philosophie moderniste* (301-318). — Pour l'intelligence de ce titre se rappeler que l'auteur, dans ses précédents articles, a comparé le modernisme à un arbre dont il nous a décrit déjà les racines et le tronc. Il étudie aujourd'hui la théodicée moderniste.

Contrairement à l'enseignement de l'Église et de la philosophie traditionnelle, le modernisme prétend qu'il est impossible de démontrer rationnellement l'existence de Dieu. La plupart des modernistes se contentent d'appuyer cette affirmation sur les théories kantiennes qui auraient, d'après eux, suffisamment ébranlé notre confiance dans les principes premiers pour que nous ne puissions désormais rien édifier sur une telle base. Mais M. Le Roy a fait des preuves de

l'existence de Dieu, une critique détaillée et c'est à ses attaques que répond ici M. Ugarte de Ercilla. En particulier, M. Le Roy soutient que, si chaque phénomène est contingent, à tout le moins l'ensemble des phénomènes est nécessaire et, pour expliquer cette nécessité de l'ensemble, il imagine sous les phénomènes un *substratum* qu'il appelle *le noumène subjacent du monde* et qui ne peut être que la matière. M. de Ercilla prouve que ce noumène matière 1° ne peut être éternel et, 2° n'a pas en soi sa raison d'être. Puis il compare le concept de Dieu selon les modernistes, avec le concept véritable et montre que ce concept confine au panthéisme ou conduit à l'agnosticisme. En effet, pour les modernistes, Dieu considéré *objectivement* s'identifie ou paraît s'identifier substantiellement avec le monde ou avec l'humanité. Considéré *subjectivement* il n'est que l'idée élaborée par l'intelligence sous l'incubation du cœur et de la subconscience afin de satisfaire à l'aspiration innée qui porte l'homme vers l'inconnaissable. D'autre part, du concept de la transcendance divine tel que le formule M. Le Roy qui n'admet aucun dénominateur commun entre Dieu et ce qui n'est pas lui, il résulterait que, sauf les modernistes qui connaissent Dieu par l'expérience interne de l'intuition sentimentale, tous les autres ne pourraient se faire de lui qu'une idée purement métaphysique et fatalement inexacte.

Avril 1909. — R. Ruiz Amado : *Le Patriotisme* (413-428). — Le patriotisme, c'est d'abord l'amour de la petite patrie. Son origine est dans les associations d'idées et d'images en vertu desquelles la vue du pays natal fait revivre en nous les souvenirs de notre enfance. Notre vie ne s'enferme pas en nous ; elle rayonne et s'étend à tout ce que nous aimons, à tout ce qui nous touche de près ou de loin. De là des ondes concentriques d'amour qui vont en se dilatant, mais aussi en perdant de plus en plus de leur force. Ainsi le patriotisme est d'abord l'amour du pays natal, puis c'est le *régionalisme,* puis l'amour de la nation ou *patriotisme* proprement dit, au-delà, c'est *l'amour de la race,* puis enfin *l'amour de l'humanité.* Le patriotisme ne se justifie que par l'évolution historique des peuples et à condition de voir dans cette évolution un plan providentiel, l'accomplissement d'une loi posée par Dieu. Si l'unité d'un peuple n'est que le résultat de la volonté dominatrice d'un homme, défendre la patrie c'est défendre une servitude, tandis que l'amour de la patrie entendue au vrai sens du mot est une piété.

V. Minteguiaga : *La Compétence de l'État en matière de répression des idées* (457-464). — Prétendre que l'État ne peut s'immiscer dans

les questions de doctrine pour réprimer les écarts de la pensée lorsqu'ils deviennent nuisibles à l'ordre social, c'est prétendre qu'il n'aurait pas le droit de s'opposer, par exemple, à l'apologie du crime ou à la prédication d'une religion qui prescrirait les sacrifices humains. L'action de l'État s'étend à tout ce qui est la fin naturelle de la société civile. Il a donc le droit d'assurer la tranquillité sociale et par suite d'empêcher la diffusion des doctrines qui la compromettent.

Mai 1909. — E. Ugarte de Ercilla : *La Morale évangélique et la Morale du modernisme* (15-30). — La morale moderniste est une morale évolutionniste, une morale indépendante, une morale utilitariste (*pragmatisme*) et, comme telle, elle s'oppose point par point à la morale sublime et immuable du christianisme.

CHRONIQUE

France. — A l'Université de Paris. — M. Victor Delbos, professeur-adjoint d'histoire de la philosophie, est nommé professeur de psychologie et philosophie, en remplacement de M. Egger, décédé.

Académie des sciences morales et politiques. — *Concours.* — L'Académie des sciences morales et politiques a proposé pour l'année 1909 les sujets suivants de concours en philosophie :

Prix du budget, 2,000 francs : *De l'état actuel de la psychologie animale* (Les mémoires doivent être remis le 31 décembre 1909).

Prix Bordin, 2,500 francs : *Nicolas de Cusa* (31 décembre 1909).

Prix Saintour, 3,000 francs : *Les principales théories de la philosophie religieuse en Allemagne depuis Kant* (31 décembre 1909).

Prix Victor Cousin, 3,000 francs : *Théophraste, sa vie, ses rapports avec Aristote, son œuvre philosophique et littéraire, son influence sur le développement ultérieur de la philosophie grecque* (31 décembre 1910).

Prix du budget, 2,000 francs : *Le pragmatisme ; Origines, formes principales, signification et valeur de cette philosophie* (31 décembre 1911).

Lamarck. — En même temps que l'Angleterre et les États-Unis célébraient le centenaire de Darwin, nos pouvoirs publics ont tenu à glorifier Lamarck, son précurseur français. Sa statue a été inaugurée solennellement le 13 juin, à Paris, dans les jardins du Muséum. Il est

piquant de remarquer que cette bruyante apothéose du transformisme coïncide avec les critiques décisives qui le relèguent dans la collection des systèmes fossiles.

NÉCROLOGIE. — **Bourneville** (1840-1909). — Le Dr BOURNEVILLE, médecin honoraire de Bicêtre et directeur de la Fondation Vallée, vient de mourir. Son œuvre, qui est vaste, intéresse tout particulièrement les philosophes. BOURNEVILLE en effet, ancien élève de DELASIAUVE, ce maître si injustement oublié, et de CHARCOT, fonda et dirigea les *Archives de Neurologie* et l'*Iconographie photographique de la Salpêtrière,* qui forment une bibliothèque documentaire de tout premier ordre pour les psychologues. Ce fut aussi la gloire très enviable de BOURNEVILLE d'avoir été l'un des premiers à s'occuper avec science et passion de psycho-pathologie infantile, cette science aujourd'hui fort en cour, et d'avoir fondé à Bicêtre et à l'Institut de Vitry des classes d'idiots et d'arriérés qui lui ont fait une universelle réputation. Son nom restera parmi nous comme celui d'un innovateur actif et consciencieux.

Raymond MEUNIER

Suisse. — DÉCÈS — On annonce la mort de M. Ernest Naville, le philosophe génevois, décédé à Genève à l'âge de 92 ans.

M. Naville, persévérant défenseur du spiritualisme, était l'auteur de nombreux ouvrages philosophiques dont nous citons les principaux : *Œuvres inédites de Maine de Biran, Maine de Biran, sa vie et ses pensées, La science et le matérialisme, La définition de la philosophie, La logique de l'hypothèse, Le libre arbitre, Les philosophies négatives, La physique moderne,* enfin *Les Systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives,* qui paraissait dans la semaine même de sa mort.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. LUCAS DE PESLOUAN. — *Les systèmes logiques et la logistique. Étude sur l'enseignement et les enseignements des Mathématiques modernes.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie expérimentale,* 420 pages, Marcel Rivière, 1909.

WILLIAM JAMES. — *Précis de Psychologie,* traduction française du *Text-Book,* par Baudin et Bertier, avec une préface de M. Baudin. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie expérimentale,* Marcel Rivière, 1909.

Mgr FARGES. — *Théorie fondamentale de l'Acte et de la puissance, avec la critique de la « philosophie nouvelle »*. Septième édition. Un vol. grand in-8° de 444 pages. Paris, Berche et Tralin.

G. DEL VECCHIO. — *Il communismo giuridico del Fichte*. Une brochure in-8° de 8 pages.

G. DEL VECCHIO. — *I presuppositi filosofici della Nozione del Diritto*. Un vol. in-8° de 192 pages. Bologna, Zanichelli.

A. DIÈS. — *Le Cycle mystique. La Divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*. Un vol. in-8° de la *Collection historique des grands philosophes* 115 pages. Paris, Alcan.

A. DIÈS. — *La définition de l'Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Un vol. in-8° de la même *Collection*, 138 pages. Paris, Alcan.

Prof. GRASSET. — *La médecine vitaliste et la physiopathologie clinique*. Une brochure de 30 pages. Montpellier, Coulet.

CH. ALBERT. — *Qu'est-ce que l'art?* Un vol. in-8°. Paris, Schleicher.

E. HAECKEL. — *Histoire de la Création*. Trad. fr. Un vol. in-8° de 602 pages. Paris, Schleicher.

P. VOLKMANN. — *Materialistische Epoche und Monistische Bewegung*. Une brochure in-8° de 32 pages. Leipzig, Teubner.

K. SCHWARZE. — *Herbert Spencer*. Un vol. in-16 de 130 pages. Leipzig, Teubner.

J. PIKLER. — *Ueber die biologische Funktion des Bewusstseins*. Une brochure de 14 pages. Extr. de la « Scientia ». Bologna, Zanichelli.

EBEN MUMFORD. — *The Origins of leadership*. Un vol. de 88 pages. Chicago. University Press.

ADRIEN NAVILLE. — *Programme sommaire des sciences sociales*. Une brochure de 16 pages. Genève, Georg.

F. PILLON. — *L'année philosophique*. Un vol. in-8° 283 pages. Paris, Alcan.

F. LE DANTEC. — *La Crise du transformisme*. Un vol. in-16 de 288 pages, Paris, Alcan.

SULLY-PRUDHOMME. — *Le lien social*. Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan.

G. FONSEGRIVE. — *Essais sur la connaissance*. Un vol. in-16, 272 pages, Paris, Gabalda.

P. GAULTIER. — *Reflets d'histoire*. Un vol. in-16, XXVI-286 pages, Paris, Hachette.

Dr E. CLAPARÈDE. — *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*. Un vol. in-16, 286 pages, Genève, Kündig.

E. CRAMAUSSEL. — *Le premier éveil intellectuel de l'enfant*. Un vol. in-16, 200 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 6-09.

LES THÉORIES DE L'ATTENTION

Les théories de l'attention sont nombreuses et diverses. Nous allons voir qu'elles sont périphériques ou centrales, motrices ou sensorielles, intellectualistes, volontaristes ou affectives. Chacune d'elles cherche à définir l'attention comme un état, et non comme un acte.

Cette façon d'envisager théoriquement un problème si vaste, montre combien on l'a limité, combien — nous ne cessons de le répéter, — on n'a voulu s'en tenir qu'à certains aspects déterminés, prenant volontairement les parties pour le tout. De plus, la part qu'accordent des théories par ailleurs contradictoires aux phénomènes affectifs dans la genèse de l'attention est pour le moins un argument en faveur d'une théorie affective.

Nous exposerons donc les aspects théoriques de la question en suivant l'argumentation des auteurs. Puis nous indiquerons d'après notre expérience personnelle, notre point de vue théorique. Ce sera l'objet de nos conclusions.

I. — La thèse périphérique, motrice et affective.

C'est M. Ribot qui a donné à la théorie périphérique et affective de l'attention sa formule la plus précise et qui l'a soutenue avec les faits, semble-t-il, les plus concordants. D'autres cependant, dont le plus illustre est Bain l'avaient déjà proposée ; et nous retrouvons par un hasard de lecture un auteur, bien complètement mais bien injustement oublié, Giron de Buzareingues, qui dès 1828, à une époque où le problème de l'attention n'était guère à l'ordre du jour, soutenait sinon une théorie strictement périphérique de l'attention, au moins une théorie nettement psycho-physiologique.

Nous commencerons donc par rappeler les arguments de ce précurseur qui, esprit curieux, de culture à la fois scientifique et philosophique, eut souvent d'heureuses intuitions, et dont l'œuvre principale : *Philosophie physiologique, politique et morale* (1) est encore digne d'être consultée par les psychologues.

« L'attention, dit Giron de Buzareingues, est déterminée soit par les sensations, les sentiments, ou les mouvements actuels, soit par les idées qui leur sont étrangères. Dans le premier cas, l'excitation intérieure se divise entre les idées et les modifications qui les occasionnent, et l'idée se confond avec la sensation, dans le second, elle se concentre dans les organes de l'entendement, au préjudice des autres organes » (p. 53, 54).

Toute attention s'accompagne d'une concentration de l'excitation et d'une dépense de sensibilité ou de contractibilité. De deux sensations, l'une vive, l'autre faible, la plus vive rend imperceptible la plus faible. L'attention est donc toujours en rapport avec la sensation ; elle est donc « un des facteurs de la sensation » (p. 55).

L'attention est volontaire et involontaire ; elle est en rapport avec la mémoire. « L'attention, ajoute Giron de Buzareingues, n'est pas une faculté ; elle est *une manière d'être de l'excitation intérieure* ». Elle est sous l'étroite dépendance des phénomènes sensitifs et moteurs et « ne peut même se concevoir sans eux » puisqu'on ne peut-être attentif qu'à une sensation, à un sentiment ou à une idée, et que le résultat de l'attention n'est jamais qu'un accroissement de force sensitive ou de force motrice ; puisqu'enfin, elle ne peut se fixer sur des organes privés de sensibilité ou de contractibilité. Elle appartient à l'excitation intérieure ; puisque par elle les organes des sens, du sentiment et des idées, sont excités, et reçoivent une augmentation de capacité.

Si l'on veut songer que l'auteur défendait cette théorie en 1828, on voudra bien admettre que le titre de précurseur que nous lui donnons n'est pas injustifié.

(1) Giron de Buzareingues *Philosophie physiologique, politique et morale*. Paris, 1828, un vol. 418 + XIII pages, chez Firmin-Didot père et fils.

Il faut arriver à M. Ribot pour trouver un exposé théorique complet et précis.

C'est en 1889 que fut publiée la *Psychologie de l'attention* (1). Dès l'introduction, le problème du mécanisme de l'attention est nettement posé ; et c'est encore aujourd'hui à ce travail qu'il faut surtout recourir dès qu'on veut étudier l'attention, du point de vue théorique.

Selon M. Ribot, l'attention — qu'elle soit spontanée ou qu'elle soit volontaire — est toujours un phénomène moteur dans lequel les fonctions inhibitrices semblent jouer le premier rôle ; elle est essentiellement « un monoidéisme intellectuel avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu. » Trois aspects de l'attention seront passés en revue pour la démonstration de cette thèse : l'aspect spontané, l'aspect volontaire et l'aspect pathologique. Nous n'aurons pas dans la présente étude à parler de cette dernière partie l'ayant déjà fait dans notre volume sur la *Pathologie de l'attention* (2) : mais nous suivrons les grandes lignes de l'argumentation des deux autres parties.

Il ne peut y avoir attention sans état affectif préalable, dit fort justement M. Ribot. Les psychologues, en effet, s'en seraient rendu compte s'ils n'avaient le plus souvent abordé le problème par la fin, discutant l'effet plutôt que la cause. Qu'est-ce qui attire et retient spontanément notre attention ? N'est-ce pas uniquement ce qui nous intéresse ? L'erreur de Condillac est de croire que l'intensité d'une sensation suffit à la « transformer » en attention. L'élément nécessaire pour provoquer l'attention spontanée est avant tout l'adaptation, fait que Descartes avait fort bien pressenti lorsqu'il décrivait les phénomènes physiologiques concomitants de l'admiration qui, n'est en dernière analyse comme la surprise et l'étonnement, qu'un phénomène d'attention exagérée, provoqué par l'importance de l'objet par rapport au sujet. « La surprise est un choc, un arrêt du polydéisme, auquel succède le monoidéisme de l'attention » dit à ce propos M. Ribot.

(1) Th. Ribot : *Psychologie de l'attention*. Paris, Alcan, 1889, 180 pages.
(2) N. Vaschide et Raymond Meunier : *La Pathologie de l'attention*. Paris, Bloud, 1909, 114 pages.

Le phénomène de l'attention, sous toutes ses formes, ne serait en dernière analyse qu'un produit de l'instinct de conservation qui nous force, dans la lutte pour la vie, à nous arrêter, à nous fixer, à distinguer selon nos besoins et même selon notre plaisir. — Cet arrêt de la conscience sur l'objet n'est cependant pas permanent. Un mono-idéisme absolu nous conduirait à l'inconscience absolue, le mouvement étant la condition de toute conscience. Aussi toute les expériences qui concluent à l'intermittence de l'attention, ne doivent-elles pas nous surprendre (1).

M. Ribot insiste sur les manifestations physiques de l'attention. Elles se révèlent, dit-il, sous forme de phénomènes vasomoteurs (rougeurs, paleurs) ; de phénomènes respiratoires, de contractions musculaires souvent décrites par les auteurs (2). Les observations de Galton et celles de Féré semblent bien établir l'action dynamogénique de ces concomittants physiques.

Mais dans la théorie périphérique, ces manifestations physiologiques ne seraient ni accessoires, ni secondaires. M. Ribot veut y voir les éléments constitutifs, essentiels de l'attention, « état purement formel », état psycho-physiologique concret, pour l'étude duquel il est bon de distinguer comme pour toute étude psychologique positive, non l'influence de l'âme sur le corps ou réciproquement, mais simplement desétats antérieurs et des états secondaires.

Ayant ainsi résolu le problème de l'attention spontanée, M. Ribot expose et analyse une forme plus élevée et plus complexe de l'attention, l'attention dite volontaire. L'attention volontaire ne nous est pas naturelle ; elle n'apparaît qu'assez tardivement chez l'enfant ; elle est toujours très délicate à maintenir ; elle est, dit M. Ribot, un produit de l'art. Il n'y a plus seulement, comme dans l'attention spontanée, action de l'objet sur le sujet, mais action de l'objet augmenté de tout ce qui ajoute le sujet. Nous trouverons donc toujours un sentiment d'effort accompagnant toute dépense d'attention volontaire.

(1) Voir Stanley Hall.
(2) Voir Duchenne de Boulogne, Darwin et Preyer.

Trois parties sont à considérer pour suivre l'argumentation de M. Ribot : 1° la formation de l'attention volontaire ; 2° les phénomènes d'inhibition et leur rôle dans l'attention volontaire ; 3° le sentiment d'effort lié à l'attention volontaire.

Comment se forme l'attention volontaire ? En ajoutant aux objets un intérêt artificiel. Les psychologues qui se sont occupés de l'enfance ont tous constaté combien cette forme d'attention était difficile à provoquer sur les jeunes sujets.

D'abord l'éducateur ne peut la produire qu'en exploitant des sentiments simples : égoïsme, curiosité, sympathie ; puis des sentiments plus complexes : vanité, intérêt, devoir, la viendront fixer, et le sujet aura terminé son éducation lorsque l'attention volontaire lui sera devenue une habitude. Pour l'éducation des animaux, le dompteur agira de même façon mais il ne pourra utiliser que les sentiments les plus simples : la peur, la gourmandise, le désir de caresse, etc.

Il est donc bien évident que ce sont encore des phénomènes purement affectifs que l'on trouve à l'origine de l'attention volontaire.

Nos éducateurs ont provoqué en nous les premiers phénomènes d'attention. Il nous ont appris à être attentifs ; mais ils ne l'ont pu que grâce à l'état de civilisation auquel l'humanité est parvenue. La nécessité journalière, les progrès forcés de l'intelligence humaine, ont assumé la partie essentielle de leur tâche ; l'attention volontaire est un appareil de perfectionnement et un produit de la civilisation. M. Ribot cherche à montrer comment les sévérités sociales ont seules permis le développement de cette étonnante puissance d'attention dans la race humaine et à l'appui de sa thèse, suit le développement du travail, qui n'est qu'une application immédiate de l'attention.

Si nous considérons l'attention sous cet aspect, évidemment tous les arguments portent et nous serons tout prêts à admettre les conclusions de l'auteur, ne voulant voir dans l'attention qu'un était artificiel.

Le travail humain ne semble-t-il pas démontrer, en effet, que l'attention volontaire peut se maintenir malgré tous les appels tendant à la détruire ? La possibilité de ce monoidéisme

relatif s'expliquerait par les phénomènes aujourd'hui encore si mal connus de l'inhibition. On sait que la propriété fondamentale du système nerveux est reflexe. Cependant certaines expériences — celles des frères Weber (1845), de Pfluger, de Claude Bernard ont établi que certaines excitations pouvaient provoquer un arrêt du mouvement, un phénomène d'inhibition. Il existerait un pouvoir inhibitif. Ce pouvoir inhibitif a été étendu à tout le système nerveux central par Setschenof et même à certaines parties du système nerveux périphérique par Brown-Sequard. Diverses théories en ont tenté l'explication souvent bien hasardeuse. Hermann et S. Lourie en ont donné l'historique, le premier dans le *Handbuch des Physiologie* (vol. III, part. 2, p. 33 et seq.); le second dans son étude : *I fatti e le teorie della inibizione* (in-8°, Milano, 1888). Retenons surtout que les auteurs comme Wundt (*Untersuchungen zur Mechanik des Nerven und Nervencentren*, 1871, 1876, et *Psychologie physiologique*, t. L, ch. VI) et Beaunis (*Recherches expérimentales sur les conditions de l'activité cérébrale et sur la physiologie du nerf*, Paris, 1884), pensent que les réflexes soit moteurs, soit inhibitifs ont pour siège les mêmes éléments. — Une double activité, négative et positive, résulterait de l'excitation d'un nerf; la plus intense l'emporterait. Quoi qu'il en soit, tout acte de volonté, venant du système nerveux « n'agit que sur des muscles et par des muscles » et la volonté d'arrêt est la plus tardive à paraître (vers le deuxième mois selon Preyer).

L'attention n'est fixée que par des perceptions, des images ou des idées; or, pour M. Ribot, des éléments moteurs correspondent à ces trois groupes.

Il est certain, en effet, qu'on ne perçoit pas sans mouvement et l'on observe un rapport constant entre la sensibilité et la motilité.

Les images ne sont que des souvenirs de perceptions. Elles contiennent donc un élément moteur essentiel, elles sont un mouvement naissant, comme le prouvent bien les cas morbides, dans lesquels les fonctions d'arrêt étant abolies, l'image devient l'hallucination, et même l'acte impulsif.

Pour ce qui est de l'idéologie, M. Ribot écartant les concepts

de temps, d'espace et de cause, divise d'une façon très générale nos idées en trois groupes : 1° Les idées générales les plus communes, formées par fusions d'images semblables. L'attention volontaire ne s'exerçant pas sur ces phénomènes primitifs, point n'est besoin d'en dégager l'élément moteur; 2° les idées générales plus vastes, comprenant sous un mot un ensemble d'images dissemblables : l'idée de chien, par exemple. — L'élément moteur est ici représenté par le mot; 3° les abstractions pures se réduisent uniformément au mot qui constitue tout l'élément moteur.

Tous ces groupes correspondent donc à des éléments moteurs.

L'attention peut dès lors être considérée comme un arrêt. Elle ne se constituera qu'en inhibant soit des mouvements réels, soit des mouvements naissants.

Elle est un état exceptionnel dépendant de la plus ou moins grande adaptation de l'objet et du sujet.

Reste à étudier le sentiment d'effort dont elle s'accompagne.

Trois hypothèses ont été proposées : 1° ce sentiment serait d'origine centrale (Bain); 2° il serait d'origine périphérique et viendrait s'ajouter au mouvement (Bastian, Ferrier, James); 3° centrale et périphérique à la fois (Wundt et, selon M. Ribot, Müller).

M. Ribot s'en tient à la seconde hypothèse. C'est aussi celle de W. James (1).

M. Ribot en faisant rentrer dans le sentiment de l'effort en général, le cas particulier de l'effort attentionnel, n'implique donc pas la théorie périphérique.

Telle était l'explication qu'en donnait déjà Fechner en 1861, lorsque dans ses *Éléments de psychologie* (t. II, pp. 475 et 476), il était contraint à démontrer que le sentiment de l'effort attentionnel lui semblait être un sentiment musculaire (Muskelgefühl). Du reste, depuis Fechner, les recherches de Duchenne, de Darwin, de Ferrier, ont semblé corroborer l'hypothèse périphérique encore valable comme l'ont fait voir les travaux de Czermak et Stricker pour les types visuels ou audi-

(1) Voir sa monographie de : *The feeking of effort*, 1880.

tifs. Le sentiment de l'effort attentionnel prend donc son origine dans les modifications physiques nécessaires pour produire le phénomène d'attention : il est pour M. Ribot la conscience de ces modifications.

Comme confirmation expérimentale de sa théorie périphérique, M. Ribot fait un très rapide exposé des principales recherches psychométriques. Il ne s'arrête qu'à celles de Wundt, Stanley Hall, Obersteiner et Lange.

Nous sommes ainsi tout naturellement conduits aux conclusions proposées.

1° L'attention n'est pas une « faculté », mais un *état intellectuel.*

2° L'attention dépend d'états affectifs, les états affectifs se réduisent à des tendances, les tendances sont au fond des mouvements conscients ou inconscients. L'attention, spontanée ou volontaire, est donc due à des conditions motrices dès son origine même.

C'est la théorie motrice périphérique et affective. L'analyse du caractère moteur des tendances qui sont à la base de notre vie affective, semble lui donner une nouvelle confirmation.

Enfin M. Ribot pose, en terminant, que l'état d'attention est un état exceptionnel, et que si nous éliminons tous les cas d'automatisme ou de diffusion, il reste pour la majorité humaine un bien petit nombre de cas d'attention volontaire nettement caractérisée. Lorsque ces cas se produisent, une partie isolée du cerveau concentrerait en elle seule toute l'énergie cérébrale. Cette énergie de réserve s'emploie alors à la production de cette activité anormale. La condition physique de l'attention semble donc résider en dernière analyse dans l'état physiologique connu sous le nom de « dynamogénie ».

II. — Les critiques contre la théorie Ribot. — Théories sensorielle, volontariste, perceptive, centrale.

Cette thèse périphérique motrice et affective a soulevé de nombreuses critiques : critiques formulées en faveur de telle ou telle théorie plus ou moins originale et tendant à rattacher le problème à telle ou telle systématisation philosophique.

M. Marillier, dont nous apprécions tout particulièrement la délicatesse psychologique, a le premier, critiqué la théorie de M. Ribot.

Pour lui l'attention n'est pas d'origine affective, les phénomènes moteurs ne sont pas essentiels dans le mécanisme de l'attention, enfin il n'y a pas lieu de distinguer deux espèces d'attentions, spontanée, volontaire. L'attention résulte d'après Marillier (1) des différences *quantitatives* existant entre les perceptions et elle est toujours un phénomène d'arrêt. Nous retiendrons surtout le côté positif de cette étude.

« Je crois, dit l'auteur, que les phénomènes de l'attention peuvent s'expliquer par les différences d'intensité des représentations. »

Le produit de l'intensité de la représentation par sa durée, c'est-à-dire en un mot sa *quantité* détermine l'attention qui peut se prolonger, se séparer et se dissiper. Tout son mécanisme peut être étudié uniquement en considérant la lutte et les associations des représentations dans le champ mental. Les phénomènes moteurs et affectifs peuvent intervenir dans le mécanisme de l'attention ; mais leur action est indirecte.

Cette théorie, si nous la considérons au point de vue physiologique, consiste toute entière en ceci que dans l'attention, ce ne sont pas les centres moteurs qui jouent le rôle principal, mais l'intensité plus ou moins prédominante d'un centre sensitif sur les autres. Le rôle des mouvements n'est que de renforcer la représentation par les sensations. La prédominance d'une représentation sur les autres se maintient très peu ; l'attention passe d'une représentation à une autre représentation Les causes qui déterminent cette prédominance d'un instant sont très complexes et fugitives : association, sensibilité, phénomènes périphériques, dynamogénie de centres corticaux, etc. Mais la cause la plus importante serait la variation quantitative et qualitative de la circulation sanguine des centres sensitifs. Tout ceci est fort bien, mais nous ne voyons pas, physiologiquement, pourquoi ces attaques contre une théorie motrice seraient valables contre une théorie affective.

(1) Marillier : Remarque sur le mécanisme de l'attention, *Revue philosophique*, XXVII, 1889, p. 566-587.

Dans certains cas, l'action des centres moteurs sur les centres sensitifs est d'une grande importance. Le chien suivant la piste peut par exemple, retenu par la sensation olfactive, ne plus entendre la voix de son maître et poursuivre sa course. Dans ce cas la très légère sensation olfactive s'est associée à des phénomènes moteurs très puissants qui lui communiquent leur puissance. Mais dans le plus grand nombre des cas, les mouvements musculaires sont une conséquence indirecte de l'activité sensorielle centrale. M. Marillier suppose auprès des centres moteurs des centres inhibitifs. Une excitation sensorielle faible, mais déterminant cependant la prédominance d'un centre sensitif sur les autres ne passera pas dans les centres moteurs, ne se traduira extérieurement par aucun mouvement. L'attention cependant se constituera.

Un homme attentif peut être immobile. Mais tous ses mouvements sont inhibés, la plus légère excitation les provoquera.

A côté de l'attention intellectuelle, dit M. Marillier, il peut exister une coordination des mouvements à laquelle on peut donner le nom d'attention motrice, à la condition de n'être pas la dupe des mots. Lorsqu'un centre moteur est plus fortement excité que les autres, il se produit une adaptation des mouvements vers un acte déterminé. Ainsi s'explique une adaptation dont la perfection est parfois si surprenante. Mais ce n'est que dans certaines formes moyennes de l'attention que l'on observe cette adaptation rigoureuse.

Elle nécessite une excitation d'un centre sensitif assez forte pour se faire sentir vivement par les centres moteurs associés, une importante différence d'intensité entre l'excitation du centre et celle des autres centres sensitifs ; et cependant il faut encore que cette excitation ne soit pas assez intense pour se répandre parmi tous les centres moteurs. L'adaptation motrice peut aussi se former indépendamment de l'action du centre sensitif : le jeu des centres moteurs y peut suffire : et c'est ainsi que tous les mouvements d'un homme peuvent être parfaitement coordonnés en vue d'un but précis sans qu'il soit pour cela attentif. Il peut y avoir attention et même attention profonde, dit l'auteur en résumant sa pensée, sans qu'il y ait

adaptation des mouvements à un but ; il peut y avoir concentration des mouvements sans qu'il y ait attention. Les deux phénomènes peuvent coexister, et rester cependant indépendants l'un de l'autre. On peut réfléchir en marchant. De plus « les maladies de l'attention » ne sont pas consécutives à des troubles moteurs. S'il est vrai que Ferrier constate une perte de l'attention chez les sujets ayant subi l'ablation des lobes frontaux, remarquons que cela tient à un affaiblissement général des images mentales et des représentations. Les centres moteurs et les centres sensitifs sont beaucoup plus indépendants l'un de l'autre qu'on le pourrait croire, *a priori*, et l'attention dans ses formes pathologiques comme dans ses formes normales dépend étroitement et essentiellement des centres sensitifs où s'élaborent les représentations. Ceci admis, il serait difficile, selon l'auteur, de faire dériver l'attention d'un état affectif.

A vrai dire, il nous semble, que c'est bien moins l'état affectif que l'état moteur qui est ici infirmé. De ce que l'attention est un phénomène sensoriel, nous ne voyons pourtant pas bien pourquoi elle ne serait pas aussi d'origine affective. Il faudrait pour cela nous montrer que les représentations mentales qui la constituent sont sans coefficient émotif, qu'elles ont elle-même évolué indépendamment de l'état de notre émotivité, ce qui est loin d'être démontré.

S'il est évident pour Marillier comme pour M. Ribot qu'une sensation en devenant de plus en plus intense ne se transforme pas en attention, il n'en est pas moins vrai que l'intensité, la quantité d'une sensation peut déterminer la coordination de l'inhibition qui constituent l'attention. Les représentations désagréables fixent tout aussi bien notre attention que les représentations agréables. Il semble donc que seule l'intensité de la représentation soit en jeu. L'origine émotive de l'attention est, pour Marillier, avant tout autre critique, une théorie parfaitement inutile. L'intensité de la représentation, celle des représentations associées, l'adaptation et les tendances individuelles suffisent parfaitement à faire saisir le mécanisme de l'attention.

Si nous appliquons les considérations ci-dessus à la théorie

qui divise l'attention en spontanée et volontaire, nous comprenons que Marillier ne marque point entre ces formes de limite précise. La volonté, fait-il remarquer, n'est pas plus que l'attention une cause, mais bien un résultat. Et le mécanisme de l'attention est, dans tous les cas, fondé sur le même principe : quantité de la représentation provoquant l'inhibition. Lorsque l'intensité d'une représentation est telle que, sans lutte, elle l'emporte sur les autres représentations, on a l'attention dite spontanée. Lorsque cette prédominance ne s'obtient que par degré et par lutte, on a l'attention dite volontaire. Un sentiment d'effort assez pénible est joint à cette formule d'attention à laquelle Marillier donne le nom d'attention indirecte par opposition à l'attention directe, dans laquelle la représentation dominante fixe d'emblée l'attention.

En résumé, le mécanisme de l'attention ne serait dû ni à des phénomènes moteurs ni à des phénomènes affectifs ; il dépendrait au contraire essentiellement des centres sensitifs, la quantité des représentations et l'inhibition l'expliquant tout entier. Donc point de distinction entre attention spontanée et attention volontaire.

Telle est la théorie connue dans la littérature psychologique sous le nom de *théorie sensorielle* de l'attention.

Une théorie volontariste de l'attention a été soutenue par le Dr Kreibig (1). Cet auteur, se plaçant strictement au point de vue du parallélisme psychologique, se défend toute considération relative aux phénomènes corporels en rapport avec l'attention. Pour Kreibig, l'attention, soit spontanée, soit volontaire, est une expression de l'activité de l'âme. L'introspection le prouve pour ce qui est de l'attention volontaire. Quant à l'attention spontanée, la preuve est plus délicate à fournir, mais Kreibig estime que cette difficulté ne se présente à l'observation subjective que parce que la représentation consciente du but à atteindre n'accompagne pas ou n'accompagne qu'un instant, l'exercice de l'activité psychique. Du reste l'auteur fait assez finement remarquer que l'attention ne pouvant se confondre ni

(1) Dr F. C. KREIBIG : *Die Aufmersamkeit als Willensrnhmung*, analysé par FOULCAULT en *Revue Philosophique*, mars 1898, p. 317.

avec le sentiment, ni avec les associations, ni avec n'importe quel ordre de faits physiologiques, ne peut guère être considérée que comme une action de l'esprit. Le rôle de l'attention serait de préciser et d'éclairer les représentations mentales sur lesquelles elle se porte. Elle s'applique aux sensations, y compris les sensations organiques et aux images. Les sentiments et les actions sont en dehors de son domaine en ce sens qu'elle ne porte que sur les faits de connaissance qui les accompagnent. Tout processus complet d'attention comprend deux stades principaux : le stade d'attente et le stade de fixation ; et deux états quantitatifs : la tension et la concentration.

L'effet direct de l'attention est d'augmenter la clarté et distinction des représentations et de développer la puissance de reproduction des images ; son effet indirect est d'augmenter l'intensité de la sensation.

D'après des recherches expérimentales sur lesquelles l'auteur ne nous renseigne que très insuffisamment, les oscillations de l'attention seraient soumises à une certaine périodicité, d'ailleurs assez peu régulière. Ce rythme de l'attention dépendrait du rythme des sentiments, conclusion attirante et qui s'accorderait fort bien avec nos propres conceptions, mais sur lesquelles Kreibig ne s'étend malheureusement pas assez.

Nous trouvons dans quelques pages publiées par l'*Année psychologique* par le Dr Kristian B. R. Aars, d'intéressantes considérations qui tendent, elles aussi, à infirmer une partie au moins de la théorie de M. Ribot et dont nous retiendrons les points suivants :

1° La liaison entre l'attention et la volonté (reconnue par Wundt) doit éclairer le problème.

2° Cette liaison ne peut s'expliquer que par l'état d'*attente*. « L'attente doit être regardée comme un élément spécial et irréductible de la vie psychique. » La clarté des images sur lesquelles se fixe l'attention dépend de la direction de cette attente. On peut produire expérimentalement des sensations demi-claires ; l'attente portée vers de telles sensations ne les rendra pas

(1) Dr Kristian B. R. Aars : *Notes sur l'attention*, *Année psychologique*. 1901, VIII, p. 215-220.

plus claires. « Néanmoins, dit M. Aars, on est un observateur attentif : l'attente forte s'appelle attentive, malgré l'obscurité des sensations présentes. » Le plus grand nombre de nos images demi-claires devraient leur obscurité relative à la direction de l'attente portée vers d'autres parties du champ de la conscience. Être attentif à une série de sensations c'est, pour Aars, toujours se demander ce qui viendra, toujours être en état d'attente. « *C'est une loi psychique, écrit-il, que l'attente augmente toujours la clarté des sensations et des images attendues.* »

3° Aars est donc opposé aux conclusions de M. Ribot. L'attention peut être une concentration de l'esprit, mais elle n'est pas un *monoidéisme pur*. Un monoidéisme conduirait au sommeil naturel ou artificiel, état opposé à l'état d'attention.

4° Ces considérations doivent trouver leur application pratique dans les recherches expérimentales. Si l'état d'attente est à la base de l'attention, la méthode des temps de réaction qui ne demande qu'un minimum d'attente ne suffit plus. Il faut, pour permettre une mesure de l'attention, diviser le travail de telle sorte que l'attente doive se porter simultanément en deux ou trois directions. Remarque fort juste et que nous avons eu à utiliser au laboratoire.

Un essai de théorie proposée par M. Rageot s'attaque à la fois à la théorie périphérique, à la théorie motrice, et à la théorie affective de M. Ribot.

La théorie de M. Ribot considérait l'attention spontanée comme le premier stade de l'attention : pour M. Rageot, l'attention spontanée n'est pas de l'attention. Pour M. Ribot, l'attention était d'origine affective ; pour M. Rageot, le silence de la vie affective sera la condition même de l'attention.

La théorie motrice considérait l'attention comme une inhibition : M. Rageot la regarde comme une prédisposition au mouvement.

Malheureusement le travail de M. Rageot comporte peu de données positives. L'auteur semble croire qu'une théorie de l'attention se peut établir sur quelques observations souvent

(1) G. RAGEOT : *Les formes simples de l'attention, Revue philosophique*, n° 8, août 1903, pp. 113-141.

fortuites, à l'aide d'une finesse idéologique : ce n'est pas suffisant.

Reconnaissant la complexité des formes sous lesquelles l'attention se présente à l'observation des psychologues, M. Rageot observe sa petite fille et constate que les enfants arrivent très facilement au monoidéisme. Mais ce fait lui semble peu importer dans le développement de l'attention, puisqu'il n'est qu'un phénomène émotionnel. Or l'émotion naît de l'*affect* (1), mais l'attention ne sera produite que par le *percept*. Et M. Rageot examine comment se comporte l'organisme réagissant à une excitation.

Trois cas se présentent :

Dans le premier cas, — cas des reflexes proprement dits, — l'excitation va de la périphérie au centre et du centre à la périphérie par les voies héréditaires.

Dans le second cas, l'excitation se répand à la fois par les voies héréditaires et par les voies acquises, c'est l'union de l'instinct et de l'acte individuel. C'est ce phénomène que M. Ribot considère comme l'attention embryonnaire, l'attention spontanée. Il n'y aurait point ici attention, mais simplement « mise en œuvre d'un instinct... tendance organique... » Dans le troisième cas enfin, l'excitation ne peut s'écouler en reflexes, ni par les voies héréditaires, ni par les voies acquises.

L'organisme réagira peut-être dans un temps indéterminé, mais l'excitation se transforme auparavant en perceptions. C'est ici le domaine propre de l'attention.

Cette attention ainsi bien facilement réduite, pourra s'étudier, dans toute sa pureté, par l'observation des « contemplations » des enfants. Occupés uniquement de l'objet, détachés d'eux-mêmes, ils nous présentent l'attention sous ses formes simples, c'est-à-dire l'attention indépendante de toute affectivité et de toute inhibition.

Les perceptions en effet, ne constitueraient l'attention que si l'individu s'oublie soi-même, dans l'apaisement de toute affectivité, dans un état de bien-être organique. Cette indiffé-

(1) Pour le développement de cette théorie, voir l'article de Rageot, paru dans la *Revue philosophique* en février 1903.

rence au monde extérieur serait aussi la condition de l'attention pure des savants et des artistes.

Supposons avec M. Rageot l'attention ainsi constituée. — En quoi consiste-t-elle? En un préidéisme. Elle disparaît dès que paraît le mouvement approprié, le reflexe. Elle est l'attente, non le monoidéisme, mais ce qui précède la perception, le préidéisme. La mémoire devient le principe de l'attention, si bien qu'on pourrait dire aussi que l'attention est un duoidéisme, puisqu'il y a en elle association de deux éléments : l'un enregistré par la mémoire, la perception passée; l'autre formée de cette perception nouvelle que l'on attend et que l'on estime semblable, par anticipation, à la perception déjà enregistrée. M. Rageot cite à l'appui de cette thèse, l'expérience de Wundt sur l'éclairage d'un dessin inconnu par des étincelles électriques successives : le dessin n'est vu qu'après un certain nombre d'étincelles; il expose les observations personnelles de certaines attitudes expectatives des animaux et des enfants. La perception attentive lui semble donc différer de la perception simple et cette question est capitale en ce que cette dernière consiste en un simple reflexe mémori-sensitif très rapide, tandis que la perception-attention réclame plus de temps et un travail plus complexe. M. Rageot croit pouvoir avancer les propositions suivantes :

1° Que l'attention est une attitude anticipée de la conscience.

2° Que la perception complète fait disparaître l'attention : il lui faut pour se maintenir une perpétuelle reconnaissance (M. Ribot avait aussi reconnu le caractère intermittent de l'attention).

3° Que le mécanisme de l'attention dépend de l'état mémori-sensitif.

L'attention est donc « une perception en voie de formation ». Mais toute excitation se transforme en reflexes ou en mouvements inhibés, peut-on objecter. Le mécanisme moteur de l'attention, répond l'auteur, sera non pas inhibiteur mais préparatoire. Le chat qui guette la souris, l'escrimeur guettant la pointe de son adversaire n'arrêtent pas des mouvements, ils se préparent à des mouvements. Et, s'il est vrai que chez les hommes formés, habitués à la réflexion, nous trouvons l'attention mé-

lée à des phénomènes inhibitifs et affectifs, c'est uniquement par habitude et association puisque chez les enfants, l'attention s'établit dans le silence de toute affectivité et dans l'absence de toute inhibition. Le mécanisme moteur de l'attention devient uniquement préparatoire.

En résumé, l'attention serait une perception en voie d'élaboration consciente, définition psychologique à laquelle l'auteur ajoute « elle est un état dynamique de la représentation qui s'accompagne d'une anesthésie spéciale d'activité et de dérivation et la résultante constitue ce qu'on peut appeler l'émotion du réel. »

M. Rageot essaie une notation plus physiologique de sa théorie et termine par les rapports suivants :

$$\text{Sensation} : F > f.$$
$$\text{Attention} : F < f.$$

F, étant l'ensemble des facteurs extérieurs et f l'ensemble des facteurs internes. Il y aura attention quand les facteurs externes seront moins importants que les facteurs internes, et l'attention sera d'autant plus intense que la différence $F - f$ sera considérable.

Au moment même que M. Rageot critiquait dans la *Revue Philosophique,* la théorie périphérique, motrice et affective de M. Ribot, M. Charles Roland (1) attaquait dans la *Revue scientifique* la tendance de certains psychologues à accorder une place de plus en plus prépondérante aux phénomènes moteurs. Il estimait : 1° que cette prépondérance est illégitime non seulement parce que l'énergie biologique se manifeste par des phénomènes multiples (caloriques, électrogéniques, photogéniques, moteurs, nerveux), mais encore parce que la fonction motrice tend à décroître dans l'évolution biologique, proportionnellement au développement de la fonction nerveuse; 2° que la prédominance de la théorie retient uniquement l'attention sur les phénomènes périphériques et ajourne ainsi l'étude essentielle de la conscience.

(1) Charles Rolland : *La Théorie motrice des phénomènes mentaux. Revue scientifique*, 14 février 1903, n° 7, pp. 193-206.

Nous ne faisons que rappeler cette attaque générale, d'ailleurs très justifiée par les faits, et nous exposons la théorie centrale de l'attention proposée par M. Nayrac à la *Société de Psychologie*.

Pour M. Nayrac, il n'y a pas de distinction physiologique à faire entre effort psychique, attention et volonté. « Si nous recourons à une explication psychologique, dit-il, nous nous rendons bien compte que l'effort psychique c'est le processus vers l'attention; l'attention, c'est l'état; et la volonté, c'est le reflexe, la réaction à cet état; les trois phénomènes sont liés par la loi de cause à effet, ils sont trois moments d'un même processus psychique ». Nous passons sur cette théorie, très peu fondée et un peu facile, pour nous arrêter à la théorie centrale de l'attention.

Après avoir montré que l'attention intense retentit, en dernière analyse, sur l'individu tout entier, M. Nayrac s'efforce de montrer qu'il y a un rapport constant entre l'attention et l'affectivité et que, dans l'émotion comme dans l'attention, le phénomène congestif précède toujours l'acte moteur dépendant du centre cérébral ainsi que le phénomène circulatoire général, parallèle aux modifications centrales. Il s'autorise, pour démontrer sa théorie, du travail du professeur François Franck (2) sur les émotions.

« Il est surprenant, dit-il, que les psychologues n'aient pas tenu ou n'aient pas voulu tenir compte — je ne sais comment dire — du beau travail de M. François Franck sur les émotions. Basée sur des expériences physiologiques nettes et incontestables, cette étude de l'éminent physiologue convient parfaitement au mécanisme de l'attention. Ici, comme pour l'émotion, il ne faudrait pas s'imaginer que la théorie centrale appelée « idéaliste », et bien à tort, par certains psychologues, ne soit pas physiologique au même degré que la théorie périphérique. Lorsque nous voyons une glande en fonction « devenir turgescente » ou un muscle en activité « se gorger de sang »

(1) P. NAYRAC : *Exposé d'une théorie physiologique de l'attention. Bulletin de l'Institut général psychologique*, mars-avril 1905, n° 2, pp. 184-191.

(2) François FRANCK : *Critique de la Théorie dite physiologique des émotions. Bulletin de l'Académie de médecine*, 20 avril 1900, pp. 238-250.

dit François Franck, vient-il à l'idée de personne, depuis les expériences de Cl. Bernard et de Ludwig sur les vaso-dilateurs, de supposer que la vaso-dilatation locale de cette glande ou de ce muscle, soit le résultat passif « d'une vaso-constriction « s'opérant dans une autre partie de l'organisme »?

« Évidemment non; et cependant l'on nous présente le plus complexe, le plus délicat de nos organes comme subissant passivement l'effet d'une vaso-constriction périphérique qui augmenterait la pression artérielle et déterminerait ainsi la congestion fonctionnelle du cerveau. Physiologiquement, cela ne saurait se soutenir. Les recherches de Cavazzani, de Cyon, Morat, Jonnesco et Floresco, nous ont montré que le cerveau n'est pas un organe passif, qu'il est pourvu au contraire, de régulateurs propres, de moyens de défense qui lui sont spéciaux.

« Il peut donc jouer ainsi pour son propre compte le rôle actif qui convient à ses fonctions d'élaboration. Dans l'attention comme dans l'émotion, le phénomène congestif précède toujours l'acte moteur auquel commande le cerveau, et le phénomène circulatoire général, parallèle aux modifications centrales » (p. 189).

Il semble donc bien que, dans l'attention, il y ait d'abord vaso-dilatation cérébrale et vaso-constriction périphérique. Telle est, dans ses éléments essentiels, la théorie centrale de l'attention.

III. — Conclusion. Théorie dynamique, centrale et affective de l'émotion.

Si donc nous voulons condenser en quelques lignes cet exposé du problème théorique de l'attention, nous voyons que la théorie périphérique motrice et affective dont le représentant principal est M. Ribot, a été successivement attaquée sur la totalité de ces points.

Il nous semble cependant que le rapport constant entre l'attention et l'émotivité reste inattaquable au point de vue psycho-physiologique comme au point de vue psycho-patho-

logique. Mais nous estimons par contre que les critiques contre la théorie périphérique et motrice sont parfaitement justifiées, encore qu'elles n'aient généralement pas été formulées avec assez de systématisation.

Nous aurions du reste pu multiplier aisément ces exposés de théories, montrer ce que chacune d'elle apporte, et ce qu'elle voudrait détruire. Bastian, W. James, Horwicz, Stumpf, Sully, Lipps, Kohn, Pillsbury, auraient été à analyser; mais nous avons pensé que c'était là un travail moins utile que de considérer le problème théorique de l'attention dans ses grandes lignes claires, de nous en tenir à l'exposé de la théorie périphérique pour arriver à l'exposé d'une théorie centrale.

Remarquons de plus combien la pluralité des théories démontre la pluralité des aspects sous lesquels nous pouvons concevoir l'attention et par là l'étendue de son action et son rôle dynamique.

Enfin, considérant l'évolution du problème théorique de l'attention, considérant les travaux de laboratoire (1) et d'autre part ceux que nous avons à examiner dans notre récente *Pathologie de l'attention,* nous nous croyons autorisés à conclure que :

1° Nous sommes encore insuffisamment renseignés sur le mécanisme psychologique de l'attention; mais les travaux des laboratoires pourront certainement préciser leurs conclusions dans ce sens quand une technique plus étendue, n'étudiant pas artificiellement des aspects mentaux cristallisés se sera répandue (2).

2° L'attention nous semble intimement liée à un état émotif, sans en rien induire d'ailleurs de l'origine périphérique ou centrale; c'est seulement par un rétrécissement du problème, en ne considérant que l'aspect le plus artificiel de l'attention, qu'on a pu attaquer les théories affectives.

3° L'attention nous semble un phénomène psychologique d'origine centrale; la psycho-physiologie ne peut voir dans les phénomènes moteurs et périphériques de l'attention que des phénomènes concomitants secondaires.

(1) Exposé dans notre volume en préparation sur *la Psychologie de l'Attention.*

(2) Voir notre *Technique de l'Attention*, in *Archives de Neurologie,* Février, Mars, Avril, Mai 1909.

4° L'attention est une fonction essentiellement dynamique. Nous retrouvons son rôle dynamique partout où il y a fait mental normal ou pathologique. Ce n'est donc plus seulement d'attention spontanée et d'attention volontaire qu'il faut parler, mais des nombreux et différents états de l'attention, que nous avons pu considérer dans nos deux monographies : attention spontanée, attention volontaire, attention consciente, subconsciente, pathologique, etc. Ainsi conçue, l'attention n'est plus un phénomène artificiel, mais la plus universelle des fonctions de notre vie mentale. Elle est essentiellement dynamique ; elle est à l'intelligence ce que l'irritabilité réflexe est au système nerveux. Elle n'est pas un état : elle est un acte.

N. VASCHIDE et Raymond MEUNIER

Directeur-Adjoint *Chef des Travaux*
au laboratoire de Psychologie pathologique de l'École pratique des Hautes-Études.

L'ORIGINE DU DROIT ET DU DEVOIR [1]

Messieurs,

J'ai été très sensible à l'honneur que vous m'avez fait de me demander à moi, qui suis avant tout un juriste, de vous exposer mes idées sur l'origine du droit et du devoir.

Mais en même temps, permettez-moi de vous l'avouer, je me trouve singulièrement embarrassé.

L'origine du droit, c'est une question d'histoire ; et c'est en même temps une question de philosophie, presque de métaphysique, presque de théologie.

Je ne suis pas un historien, au moins de profession ; je suis encore moins un philosophe, et pas du tout un théologien.

Je ne suis qu'un juriste. Et alors, puisque c'est à un juriste que vous vous êtes adressés, j'imagine que vous avez voulu que cette question, si haute et si ardue, fût traitée devant vous sous l'angle particulier qui nous est propre, c'est-à-dire au point de vue des juristes.

L'on ne peut bien parler que des choses que l'on connaît bien ; et je serais à peu près certain de m'en tenir à de vagues lieux communs, si je voulais pénétrer dans le domaine exclusif de la philosophie. Mais j'ai meilleure chance, au contraire, de vous dire des choses utiles, si je reste sur mon terrain, qui est celui de la science juridique.

Et, d'ailleurs, ce que je voudrais vous montrer, et ce que vous savez déjà aussi bien que moi, c'est que rien n'échappe à l'histoire et à la philosophie, le droit moins que toute autre science.

(1) Donné à la Conférence Saint-Thomas le vendredi 26 mars 1909.

Les juristes ne peuvent se faire une conception du droit, de ses disciplines et de ses méthodes, qu'à la condition d'avoir un système historique et un système philosophique de l'origine du droit.

La notion qu'ils s'en feront à ce double point de vue n'est peut-être pas celle qu'en auront les historiens purs et surtout les philosophes qui ne sont que philosophes. Mais cette notion n'en sera que plus utile à connaître, parce que c'est elle qui influera sur les rapports sociaux, sur la pratique de chaque jour. C'est elle qui servira d'orientation inconsciente au progrès du droit et à son développement coutumier ou judiciaire ; et il n'y a rien qui ait plus d'importance pour un peuple. Car c'est de cela que nous vivons tous.

Le droit nous enserre tous d'une infinité de réseaux dans lesquels se meuvent presque tous nos actes.

Je dis même qu'aucun de nos actes, aucune manifestation extérieure de notre liberté, ne serait possible, si elle n'était garantie par le droit.

Il est donc indispensable que nous sachions quelle idée se font du droit, de ses origines historiques, de son fondement philosophique, ceux qui ont charge d'en réaliser l'application et d'en diriger le progrès.

Ce sont ces conceptions prises du point de vue juriste que je voudrais brièvement vous résumer.

J'ai pensé que c'était ce programme que vous attendiez de moi; et en tout cas il eut été singulièrement imprudent de ma part de vous en présenter un autre.

Et, dans ce programme, vous me permettrez, en outre, de ne pas distinguer le droit et le devoir. Sous le rapport juridique, ce sont les deux faces d'un même phénomène de conscience, comme les deux aspects d'une même règle positive.

Ce qui est droit pour l'un est devoir pour les autres, et inversement.

Même pour les devoirs d'obligation qui semblent ne correspondre à aucun droit individuel, comme certaines obligations sanctionnées par le droit pénal, il y a toujours un sujet du droit, mettons, si vous préférez ce terme usuel, un titulaire du droit, qui est la collectivité des ayants-droit, à laquelle la loi

pénale sert de sanction, en vue du maintien et du développement de leur droit à l'existence.

C'est sur le terrain purement moral que le devoir peut se présenter dégagé de l'idée de droit. Mais alors le problème est tout différent. Et ce n'est pas ce problème que vous m'avez demandé d'aborder, puisque vous avez parlé, dans le titre même du sujet que vous me soumettiez, à la fois de droit et de devoir.

J'aborde donc la question des origines du droit, prises sous les deux faces que je viens de vous indiquer : droit pour les uns, devoir pour les autres.

*
* *

Et d'abord, vous ai-je dit, l'expression même d'origine du droit, a, pour les juristes, comme pour tout le monde, un double sens. On fait allusion tout d'abord à une question de fait et d'observation, l'origine historique du droit. C'est une question d'histoire.

Sous quelle forme le droit fait-il son apparition dans l'histoire?

Quelle conception s'en sont faite les premiers hommes, ceux qui vivaient en quelque sorte uniquement d'instincts, plutôt que de raisonnement?

C'est, je viens de vous le dire, une question d'histoire. Mais c'est déjà en même temps une question de philosophie.

Car le droit n'est pas une réalité matérielle dont on puisse constater l'existence en dehors de la pensée de ceux qui la conçoivent.

On ne peut pas parler de l'apparition du droit, comme on parlerait de l'apparition d'une race nouvelle, d'une espèce animale ou végétale.

Le droit est une conception de l'esprit. C'est le sentiment que l'on a de pouvoir exercer telle ou telle faculté, non seulement parce qu'on est le plus fort, mais parce qu'il y a obligation pour les autres d'en assurer le respect. C'est une faculté, sans doute garantie par la loi, mais garantie également par le sentiment que l'on a d'être dans l'ordre, dans la règle.

C'est la conception que l'on a d'agir conformément à une règle supérieure, et je veux dire par là supérieure à l'individu de qui l'acte émane, règle qui ne vient pas de lui, règle émanant d'une autorité à laquelle tous sont obligés de se soumettre.

Et nous voilà déjà en pleine philosophie !

Philosophie bien obscure encore et bien vague pour les premiers hommes qui balbutièrent dans leur langage à peine formé ces mots de loi, de droit et d'obligation. Mais philosophie tout de même, puisque ces mots impliquaient déjà autre chose qu'un fait brutal, autre chose qu'une émanation de la force, et qu'ils supposaient l'existence d'une cause supérieure dans laquelle le fait trouvait sa justification ! Cause supérieure qui pouvait être la loi écrite ou la volonté des dieux, ou l'ordre du chef, peu importe, mais cause extérieure à l'individu et source de son droit.

Et voilà pourquoi la question d'origine du droit, en même temps qu'elle est une question d'histoire, a toujours été et est encore plus que jamais, une question de philosophie.

Car il est impossible, lorsqu'on se revendique d'un droit ou qu'on subit le droit d'un autre, qu'on ne se demande pas d'où vient la justification de ce pouvoir que l'on prétend exercer, ou, à l'inverse, la justification de cette contrainte à laquelle on est forcé de se soumettre. C'est la question du fondement philosophique du droit.

C'est la double face de tout problème relatif aux origines.

Mais, comme je viens de vous le montrer, cette double face ne correspond pas à deux problèmes différents ; il n'y a là qu'un seul et même problème vu sous deux angles distincts.

Il s'agit toujours d'une conception philosophique du droit, qui change aux diverses périodes de l'histoire et pour chaque génération.

Mais les deux choses sont liées. L'origine philosophique change d'aspect au cours de l'évolution historique ; et, à l'inverse, la conception de l'origine historique se modifie d'après les systèmes philosophiques.

Voilà pourquoi il est difficile de séparer ces deux aspects du problème.

J'essaierai cependant de leur faire à chacun sa part, pour la clarté du sujet.

*
* *

Et d'abord, quelle idée pouvons-nous nous faire de l'origine historique du droit?

Déjà sur ce premier point, qui semblerait devoir dépendre uniquement d'un fait d'observation et de constatation, les réponses ont varié d'après les écoles philosophiques.

Toute l'école du XVIIIe siècle, celle dont nous avons vécu en France jusque vers le dernier tiers du XIXe siècle, celle qui régnait en maîtresse à l'époque de notre Code civil, toute cette école avait une réponse bien simple.

On partait de cette idée que l'homme était avant tout une liberté, que le droit n'était pas autre chose que la manifestation de cette liberté naturelle, manifestation limitée sans doute par la liberté des autres. Mais la conséquence n'en était pas moins que l'individu trouvait en lui, et en lui seul, l'origine et le fondement de son droit.

Le droit, pris à son origine et à sa base, était quelque chose de purement subjectif.

Puis, comme ces libertés rivales ne pouvaient vivre à l'état de paix qu'à la condition de se limiter elles-mêmes, elles ont dû, non pas à coup sûr par un contrat formel, mais par une sorte de pacte tacite, abdiquer réciproquement une part de leur souveraineté, en se soumettant à la loi de la majorité. Elles ont délégué leurs pouvoirs à des mandataires chargés de faire régner l'ordre parmi les individus. C'est le pacte social, origine de la société, mais également origine du droit, pris dans l'autre sens du mot, au sens objectif cette fois.

Et vous savez, en effet, la grande différence que l'on établit entre ces deux aspects du droit.

En tant que droit subjectif, il apparaît comme une faculté inhérente à l'individu, comme un pouvoir sans doute qui lui est socialement garanti, mais qui existe en lui et par lui-même.

En tant que droit objectif, il apparaît comme une règle

abstraite, comme une norme universelle, une loi positive extérieure à l'individu.

Le droit sous cet aspect objectif serait donc issu de cette mise en commun de tous les droits individuels.

Il serait une conséquence, lui aussi, une émanation du pacte social.

Et, comme telle, la loi trouve ainsi son fondement et ses limites dans ce domaine initial du droit individuel : pas de droit objectif, pourrait-on dire, sans un droit subjectif préalable et initial.

Sans doute, les disciples de Rousseau n'allaient pas jusqu'à prétendre qu'à un moment donné de l'histoire, les hommes, jusque-là isolés et dispersés, se fussent réunis solennellement, dans je ne sais quel Eden imaginaire pour conclure le pacte qui allait fonder la société et servir de base au droit positif.

Les disciples les plus récents de Rousseau ont bien dû reconnaître, comme tous les historiens et tous les sociologues, que la société avait toujours existé, que le lien social était aussi ancien que l'humanité, et que le contrat social était une chimère.

Peu importe ; ils n'en croient pas moins que même les premiers hommes, dès qu'ils se mirent à réfléchir, ont ramené à eux le fondement des droits qui constituaient l'ensemble de leur vie sociale, si embryonnaire qu'elle fût.

Sans doute, le droit leur apparaissait d'abord, comme il apparaît à tout homme qui naît à la vie sociale, sous la forme d'une règle extérieure qui s'impose.

C'était, à ce moment de l'histoire, l'ordre du chef, le commandement émané de l'assemblée du clan ou de la tribu ; c'était une règle, c'était une loi.

Mais cet ordre, cette règle, cette loi, ne devenait le droit, le *Jus,* que le jour où l'individu avait compris qu'il était lui-même, qu'il devait être, un sujet de droit ; une individualité destinée à avoir des droits. La source du droit, il la sentait en lui. La limitation du droit venait du dehors, de la loi ; la source en était dans l'individu.

Et ce jour-là, il consentait à ce que ce droit dont la cause était en lui s'exerçât au nom d'un pouvoir social ; c'est donc

que l'individu donnait son adhésion tacite à cette règle à laquelle on lui demandait d'obéir.

C'est qu'il donnait son adhésion tacite à cet organisme de qui émanait la loi qu'il lui fallait subir.

Et c'était là le pacte social. Non plus le pacte social s'objectivant dans l'histoire, pour s'incarner dans un contrat solennel, conclu à un moment donné par des individus à l'état libre ; mais le pacte social se réalisant pour chaque homme dans sa propre conscience ; le pacte social issu tout d'abord pour chacun de la conscience de son droit individuel, et ensuite de l'adhésion que chacun donne à la mise en commun, sous forme d'organisme social, de tous les droits et de toutes les libertés.

C'est la thèse si magnifiquement développée jadis par M. Fouillée.

C'est là une conception individualiste du droit et en même temps une conception individualiste de l'histoire.

Cette école était même la négation de l'histoire, il faut bien le reconnaître, et son absorption par la philosophie. Elle consistait à attribuer ses conceptions purement rationnelles et raisonnantes aux générations primitives, et à faire subir à l'histoire ses déformations philosophiques.

C'est donc à bon droit que toute cette école individualiste a été qualifiée d'école philosophique. Elle régnait en maîtresse, vous ai-je dit, à l'issue de la Révolution française, à l'époque de la confection du Code civil.

Elle se traduisait dans les déductions positives et dans les faits par une double orientation, un peu contradictoire. D'une part, si l'on peut dire, par un grossissement et une sorte d'exaltation du droit subjectif, fondé sur l'idée de liberté individuelle, considérée comme une faculté inhérente à l'individu, comme une propriété de l'individu. Et d'autre part, à l'inverse, par une domination exclusive de la loi, considérée comme source unique du droit objectif dans la societé. Ce fut, et c'est encore, l'ère du monopole législatif.

Je vais essayer de vous faire comprendre l'opposition et en même temps la conciliation de ces deux idées d'apparence un peu contradictoire.

Et tout d'abord, ce que je viens d'appeler le grossissement et l'exaltation du droit subjectif.

C'est qu'en effet, si le droit a sa source unique dans l'individu, s'il est comme la face extérieure de la liberté, la liberté se manifestant au dehors, il faut que le droit apparaisse comme une propriété de l'individu, comme une faculté propre à l'individu.

Sans doute cette faculté, il faudra qu'elle soit consacrée par une loi ; mais la loi ne crée pas le droit. Elle ne fait que définir, pour une raison d'ordre social et pour éviter les conflits individuels, elle ne fait que définir les droits de chacun ; elle trace les limites du droit, elle n'en est pas la cause efficiente.

Et voilà pourquoi cette école individualiste, dans le domaine du droit privé, considère la volonté comme le mode normal de création du droit, presque le seul qui soit légitime.

On a créé le dogme de l'autonomie de la volonté. La volonté pouvant tout ce que la loi par un texte formel ne lui interdit pas. Tout ce qui n'est pas défendu est permis, même le *summum jus,* même la *summa injuria.*

Et en même temps on a créé ce que j'appellerai le dogme contractuel. Pour qu'un droit ait vraiment une frappe légitime, il faut qu'il repose sur un acte volontaire, contrat ou déclaration unilatérale de volonté. De là tout cet appareil de fictions et de présomptions dont on abuse pour faire croire que, ce que la loi impose, ce sont les intéressés, les parties, qui l'ont voulu. De là ces idées courantes que la succession est le testament présumé du défunt, que le régime matrimonial de droit commun est le contrat tacite des époux ; et bien d'autres fictions de ce genre.

Mais à côté de cette prépondérance accordée au droit subjectif, mettons en regard le système légaliste, la loi considérée comme le seul mode de création du droit, la source exclusive qui lui reste ; la coutume étant désormais exclue, la jurisprudence réduite à un simple pouvoir d'interprétation, jamais de création.

Et cela se comprend. Le droit est issu de la volonté. Or, le droit objectif, en tant que règle extérieure, ne peut être issu lui-même que d'une volonté déléguée ; et une volonté déléguée, ce n'est pas une volonté inconsciente, qui trace sa route dans ce que l'on pourrait appeler le moi subliminal de la nation, comme c'est le cas de la coutume.

Une volonté déléguée, c'est une volonté qui raisonne, qui cherche le mieux en se plaçant au point de vue d'un idéal de raison. C'est une volonté philosophique.

La loi sera le produit de cette volonté, non pas organiquement, mais mécaniquement, élaborée. Elle sera l'émanation raisonnée, rationnelle et raisonnante, du droit subjectif, seule source de tous les droits.

C'est toujours la liberté se limitant elle-même. C'est le pacte social que l'on retrouve partout à la base du système.

Et alors, en même temps que l'on proclame le droit individuel seul souverain, on fait de la loi pratiquement le seul mode créateur de tous les droits, étouffant toute création coutumière, toute germination instinctive de la vie sociale, allant parfois jusqu'à supprimer toutes les initiatives et toutes les libertés individuelles. Il n'y a plus de créations historiques, il n'y a plus que des créations contractuelles : légalisme dans le droit privé, ou constitutionnalisme dans le droit public : les poussées vitales de l'histoire ne pouvant rien contre le droit.

Tel est le système classique sur l'origine du droit. Il n'est peut-être pas d'une philosophie très profonde. Mais il a pour lui beaucoup de juristes, beaucoup de légistes, et aussi de législateurs. Nous en vivons depuis un siècle. Vrai ou faux, nous n'avons pas le droit de l'ignorer et de le traiter à la légère.

*
* *

Cette conception philosophique du droit est, depuis près d'un siècle, battue en brèche par l'école historique, dont le chef, sur le terrain du droit, fut le grand jurisconsulte Savigny ; modifiée et transformée par un autre juriste, qui fut un maître génial dans le domaine du droit, de l'histoire et de la philosophie, von Ihering.

Et, tout d'abord, rien de plus faux, sur le terrain de l'histoire, non seulement que la thèse du contrat social entendu d'un fait historique, mais même à la façon d'une adhésion tacite, volontaire et libre, de chaque individu à la norme universelle qui le régit.

Non seulement les premiers hommes ne se considèrent pas

comme les créateurs du droit par eux-mêmes ou par délégués et par intermédiaires ; mais pour eux il n'y a de droit que les règles dérivant d'une autorité supérieure à l'homme. Le droit primitif a toujours et partout une origine sacrée ; la loi est donnée par les dieux ; les formules juridiques appartiennent au rituel pontifical ; les transgresseurs du droit sont des blasphémateurs de la divinité. Le droit est un rite. Le droit a débuté par être un *Jus sacrum :* les premiers juges participèrent du sacerdoce. Et plus tard, lorsque le droit s'émancipe de cette tutelle sacrée, c'est pour se rattacher aux profondeurs lointaines des traditions ancestrales. Le droit, c'est la coutume que personne n'a créée, dont on ne pourrait nommer l'auteur, mais qui vient des anciens, à travers une suite indéfinie de générations. Pour lui trouver une autorité, il faut remonter à une origine très antique ; et une origine antique, c'est encore une origine mystérieuse et presque divine.

Rappelez-vous la réponse admirable d'Antigone à Créon, lorsqu'elle oppose à son décret inique, les lois non écrites et immuables qui viennent des dieux.

ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
νόμιμα

Et elle ajoute cette définition superbe qui synthétise toute la conception que les peuples anciens se sont faites de la coutume. Ces lois ne sont ni d'aujourd'hui ni d'hier ; elles ont toujours existé, et personne ne sait d'où elles viennent et de quand elles datent.

« Οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' ἀεί ποτε
Ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου 'φανη (1). »

Voilà donc pour le rôle subjectif du droit. On ne voit nulle part aucun homme qui se dise la cause, le créateur et la source de son droit. Mais partout des individus qui se soumettent à une règle extérieure d'origine coutumière, ancestrale ou sacrée.

Et partout aussi l'individu, pour invoquer son droit au point

(1) Antigone, vers 452 et suiv.

de vue subjectif, a besoin de s'appuyer sur une règle, sur une consécration du droit positif.

Le droit objectif prime, et crée pour ainsi dire, le droit subjectif; et cela est plus vrai encore des époques où la coutume se transforme en loi, loi donnée par un chef, ou votée par le peuple. C'est l'époque de la cité antique, Grèce et Rome : l'État, la loi, le peuple, source de tous les droits, l'individu n'en créant aucun. Partout le rattachement à un pouvoir social, à une norme extérieure. L'histoire est réaliste, elle est objective, elle est sociale. C'est la philosophie qui est individualiste, rationnelle, subjective.

Voilà pour le côté psychologique du droit ; pour le sentiment que l'homme s'en fait.

Prenons-en maintenant le côté réaliste : Comment le droit se crée, comment il se développe au cours de l'histoire? Toujours, disait Savigny, par voie de génération instinctive et coutumière, même sous le couvert de la loi. Le droit est l'expression d'une règle sociale, d'une discipline sociale.

Et il y a des règles de ce genre partout où les hommes sont groupés en organismes vivants. Or l'homme ne nous apparaît nulle part dans l'histoire à l'état isolé, comme un monde qui se suffirait à lui-même.

Partout et toujours il vit dans un groupe, subissant les rapports d'interdépendance de tout groupement organique. Et ces rapports naissent des besoins spontanés de la vie sociale. Dans tout groupement il y aura des chefs, des forts, qui prendront la direction des intérêts collectifs, et il y aura des unités qui obéiront, qui suivront l'impulsion de la tête et se répartiront les différentes fonctions indispensables à la vie collective. Et elles obéiront, non pas par force, mais parce que d'instinct elles ne conçoivent pas la vie autrement.

Ce sont ces rapports d'interdépendance, tels qu'ils se forment sous la pression des devoirs sociaux, qui créent et qui constituent la coutume. Et cette coutume, pour se développer et se modifier, n'attend pas l'intervention d'une loi ou d'un législateur. La loi n'est vivante, elle n'est le droit, que si elle est elle-même conforme aux nécessités qui se font jour et qui se créent dans les couches profondes du peuple et de la nation.

C'est là que s'élabore le droit par suite du mouvement réflexe des forces incessantes d'action et de réaction qui travaillent la masse. C'est là, dis-je, que s'élabore le droit vivant, le droit qui se fait, que la loi consacre et qu'elle n'édicte pas. Sans doute, pas plus dans cette théorie que dans l'autre, la loi ne crée le droit. Elle le consacre. Mais le droit qu'elle consacre, ce n'est pas le droit de l'homme, apporté par l'homme en naissant, c'est le droit né de la coutume et de la vie en société.

Telle est la thèse de Savigny.

Je passe sur les détails, et entr'autres sur les caractères de traditionalisme formel, de nationalisme étroit, que Savigny avait donné à son système. Sur ce point, Ihering a fait bon marché de ces erreurs, créé des ouvertures nouvelles, élargi les horizons, et montré la répercussion incessante du droit comparé sur l'élaboration des coutumes nationales. Ce sont aujourd'hui des points acquis.

Il y en a un autre qu'Ihering a mis également en relief par l'étude qu'il a faite des fonctions du Préteur à Rome : c'est le rôle indispensable du juge et de la procédure dans la création du droit. Et c'est un point auquel j'attache la plus haute importance.

Nulle part la loi, à elle toute seule, ne crée un droit subjectif, un droit individuel dont les citoyens puissent s'emparer pour le faire valoir en justice. Pour que les citoyens aient à faire valoir un droit en justice, il faut que le rituel judiciaire leur fournisse une action, un moyen de procédure, dans lequel leur droit puisse s'encadrer. Et l'action c'est le juge qui la donne. Ce n'est pas le droit qui crée l'action. C'est l'action qui crée le droit. Ce n'est pas le contrat qui crée l'action destinée à le faire respecter. C'est l'action qui consacre la valeur juridique du contrat. Lorsque le Préteur à Rome veut introduire un droit nouveau, il crée un moyen de procédure, action ou exception.

Quant à l'autonomie de la volonté, vous savez ce qu'elle était à Rome, cette terre classique du droit ! Vous savez ce qu'il en était de l'adage : tout ce qui n'est pas défendu est permis !

C'est le contraire qu'il fallait dire : Il n'y avait de non défendu que ce qui était expressément permis. — Même sur le terrain contractuel, il n'y avait de contrat reconnu en justice que ceux

reconnus par la coutume, par le *Jus civile,* ceux qui avaient un nom ; et ils avaient un nom parce qu'ils avaient une action. Et pour en créer d'autres, il fallait que le Préteur introduisît de nouvelles actions ; de même pour les nouvelles formes de propriété et de succession. C'est par des moyens de procédure qu'elles s'introduisent, l'action publicienne, la *Bonorum possessio.*

Le droit subjectif, ce n'est pas le sentiment du droit individuel qui l'a créé, ce n'est même pas la loi, à peine la coutume, c'est la procédure, c'est le juge. On ne dira jamais assez quel a été le rôle de la procédure et du juge dans le développement historique du droit. Et ce juge qui fut partout et toujours le créateur du droit subjectif, ce fut lui, plus encore, qui en réalisa le progrès et le développement historique. C'est lui qui en consacrait l'évolution coutumière.

Et Démosthène le disait déjà avec une force saisissante. Qu'est-ce que les lois à elles toutes seules ? Quelle est donc leur force ?

« Ἡ δὲ τῶν νόμων ἰσχύς τίς ἐστιν ; »

Est-ce que ce sont elles, si vous avez été victime d'une injustice, qui accourront en personne pour vous défendre ? Les lois, c'est de l'écriture, des mots écrits, pas autre chose,

« Γράμματα γὰρ γεγραμμένα ἐστί. »

Pour leur donner la vie, pour qu'elles deviennent une réalité, il faut quelqu'un en qui elles s'incarnent (1).

Et ce quelqu'un, c'est le juge. Le sentiment du droit subjectif, la conscience d'avoir un droit, n'a donc apparu dans l'histoire qu'au profit de qui avait une action donnée par le juge ; parce qu'alors l'individu muni d'une action n'était plus seulement en face d'un texte mort, comme dit Démosthène. Il avait quelque chose qui était bien sa propriété, sa chose et son droit ; il avait un droit à être défendu par le juge. Le juge a été le créateur du droit subjectif.

Voyez ce qui se passe dans Eschyle, lorsque Minerve veut

(1) Démosthène : ΚΑΤΑ ΜΕΙΔΙΟΥ [224].

assurer la prospérité de la cité qui lui était consacrée, Athènes; ce ne sont pas des lois qu'elle lui donne, mais des juges. Elle crée un tribunal, l'Aréopage (1).

Mais de plus le juge fut aussi, et il est encore, le véritable, le seul interprète, du droit objectif. Car la loi ne devient droit qu'autant qu'elle s'applique à des espèces individuelles.

Or toute loi en s'appliquant à une espèce s'adapte à l'espèce. D'abstraite qu'elle était, elle devient concrète; en même temps qu'elle cherche à s'adapter les faits, c'est elle qui s'adapte aux faits. On dit alors qu'elle se déforme. C'est possible. Déformation inévitable, et qui vient de la pression des besoins individuels; qui vient de la coutume toujours vivante, qui influe sur la loi pour l'adapter aux mœurs. Et l'instrument de ce développement incessant et fatal, de cette évolution perpétuelle et forcée, c'est le juge.

C'est lui, comme disaient nos vieux textes du moyen âge primaire, qui dit le droit. On n'a jamais dit cela du législateur. On le dit du juge. Il trouve le droit, il dit le droit, ce sont des expressions courantes de nos vieux textes. C'est lui l'arbitre des conflits sociaux, l'interprète des coutumes qui se créent et des conceptions qui s'élaborent dans la conscience publique. Lorsque la loi a des lacunes, c'est lui qui les comble; lorsqu'elle est équivoque, c'est lui qui en définit le sens; lorsqu'elle est archaïque et vieillie, c'est lui qui en assouplit les rigueurs; lorsqu'elle est devenue chose morte, c'est lui qui l'enterre sous le monceau d'exceptions, de distinctions et de présomptions, qui, en la respectant pour la forme, lui substituent dans la réalité un droit nouveau qui soit chose vivante, et non plus chose morte.

Il n'y a de progrès juridique que là où le juge a pu remplir sans entrave, en pleine indépendance, ce rôle d'arbitre des conflits sociaux et de régulateur du progrès social. Ce fut le cas à Rome pour le Préteur; car c'est le Préteur qui a fait, si l'on peut dire, le droit romain. Ce fut le cas de nos anciens Parlements. C'est celui surtout du juge anglais, le vrai créateur du droit anglais, *Common law* et surtout droit d'équité. Mais

(1) Cf. Eschyle : *L'Orestie; Les Euménides.*

ce fut le cas aussi dans une large mesure de notre Cour de Cassation, en dépit de toutes les théories classiques qui voulaient l'enchaîner à son rôle strict d'interprète mécanique du Code. Elle en fut l'interprète, sans doute, mais l'interprète dynamique, et non pas mécanique. Elle a eu un rôle admirable, tous les étrangers le reconnaissent. C'était hier un éminent professeur de Bonn qui écrivait cette phrase sensationnelle : Lorsque notre justice d'Empire dit le droit, elle ne le fait que pour l'Allemagne ; lorsque c'est la Cour de cassation de France, elle dit le droit pour le monde entier (1).

Et un autre professeur de Berne dans une étude excellente sur le nouveau Code civil suisse, se plaignant du peu de progrès du droit civil suisse jusqu'alors, en attribuait la cause à l'absence d'une haute cour judiciaire, ayant les allures, l'indépendance, les larges pouvoirs de la Cour de Cassation de France (2).

Ce qui fait le progrès du droit dans un pays, ce ne sont ni de bonnes lois, ni de bonnes coutumes, ce sont des juges. Je ne dis pas de bons juges, ce mot a été beaucoup trop détourné de son vrai sens. Mais des juges à la fois respectueux de la loi, mais aussi interprètes du droit, arbitres des conflits sociaux et des droits individuels, qui vraiment, selon notre vieille formule française, disent et trouvent le droit, au lieu de se contenter de faire de la grammaire sur un texte de loi.

Il ne vous échappera pas que cette école historique, à l'inverse de l'école philosophique, donne la prépondérance au droit objectif, à celui qui naît, non pas de la volonté de l'individu, mais de l'évolution coutumière, à l'état de règle universelle ; à celui qui s'adapte de lui-même aux rapports sociaux et, pour tout dire, que crée l'histoire. Le droit a sa source dans l'évolution historique.

Assurément cette école a eu le grand avantage de nous libérer, si je puis dire, de la superstition rationaliste d'un droit qui

(1) Cf. Crome : *Intensive und extensive Bedeutung des französischen Privatrechts*, article publié dans le premier numéro de la *Rheinische Zeitschrift für Zivil-und Prozessrecht.*

(2) Gmür : *Die Anwendung des Rechts nach art.* 1 *des schweizerischen Zivilgesetzbuches*, p. 8.

ait sa source dans la raison pure et dans la loi interprète de la raison.

Elle a eu cet autre mérite de mettre au premier plan le caractère social du droit, et d'en faire dépendre la légitimité de son adaptation sociale, beaucoup plus que de sa valeur logique et rationnelle.

Elle a eu cette supériorité également d'attribuer une valeur juridique, au moins virtuelle, aux réalités historiques, aux états de fait créés au cours de l'histoire, sous la pression des forces sociales dès qu'ils se sont organisés en états de droit, dès qu'ils fonctionnent à l'état d'institutions juridiques, capables de présenter une garantie pour la liberté individuelle d'une part et pour l'ordre social d'autre part.

C'est sous l'influence de ces idées que, dans le domaine du droit international public par exemple, on a reconnu la légitimité de fait de gouvernements issus d'une révolution, et que, sur le terrain du droit privé, toutes les constructions et créations jurisprudentielles sont entrées dans le cadre du droit positif.

Le conflit autrefois classique entre la doctrine et la jurisprudence a désormais disparu. La doctrine peut discuter encore la valeur de certaines interprétations et théories jurisprudentielles, elle ne se croit plus en droit de les contester en tant que réalités juridiques, en tant qu'éléments du droit positif. Ce sont là des progrès et des conquêtes d'un grand prix.

*
* *

Mais tout se paie. Et j'entrevois en ce moment une école nouvelle qui se rattache certainement comme point de départ à l'école historique, mais qui vient surtout en droite ligne d'Auguste Comte, et que j'appellerai l'école positiviste ; et elle m'effraie beaucoup.

Ses postulats et ses idées directrices ont été exposés surtout par un Maître éminent de la Faculté de droit de Bordeaux, mon ami, M. Duguit. Vous les trouverez tout d'abord dans les livres très remarquables qu'il a publiés, et aussi dans une série de

conférences faites par lui à l'École des Hautes études sociales (1).

Je voudrais avoir le temps de vous en décrire les grandes lignes et de vous dire ce que je lui reproche. L'école historique avait mis en plein relief la valeur et le rôle du droit objectif, et par conséquent du droit social. Elle n'allait pas jusqu'à nier le droit subjectif et le droit individuel.

L'école positiviste, dont le principe est de ne vouloir s'attacher qu'à des réalités objectives, et d'écarter tout ce qui ne serait que de pures conceptions de l'esprit, nie absolument le droit subjectif, et par conséquent le droit individuel, pour n'admettre que le droit objectif.

Il n'y a de droit que celui qui résulte de l'interdépendance des rapports sociaux ; le droit est ce qu'exige la loi sociale, dans un pays donné, à un moment donné. Mais nul ne peut dire qu'il a subjectivement un droit qui lui appartienne. Il peut bien invoquer devant le juge les règles du droit objectif qui s'adaptent aux rapports juridiques qui le concernent. Et il appelle cela avoir des droits. Mais ce n'est qu'une fiction. Il n'a pas de droits à lui; il a certaines garanties légales qu'il se trouve pouvoir invoquer. C'est le droit objectif qui trouve en lui son application.

Prenons le contrat ; le contrat ne crée pas de droit au profit des contractants. Il crée un état juridique nécessaire à la vie sociale ; et c'est en tant que les nécessités de crédit sont postulées par les lois sociales, que le contrat sera protégé ; mais ce ne sera pas la volonté individuelle qui aura créé un droit et qui aura droit à la garantie judiciaire.

De même la propriété ; la propriété n'est pas un droit ; elle ne confère aucun droit. Elle est une fonction. Il est nécessaire à la vie sociale que les individus puissent jouir des biens matériels à titre individuel et exclusif; ils auront donc sur les choses certains pouvoirs exclusifs que leur reconnaîtra la société, en vue d'exercer sur elles la fonction de puissance individuelle nécessaire à la prospérité économique de l'État. La

(1) Voir surtout l'admirable petit livre de M. Duguit, publié l'année dernière chez Alcan, sous le titre : *Droit individuel et droit social.*

source du droit est la nécessité sociale ; appréciée par qui, me demanderez-vous ? Par la loi, par l'État, par le juge ? Un peu par tous les trois, par le juge en dernier ressort.

Autrefois on disait avec une certaine fierté renouvelée d'Antigone qu'il n'y avait pas de droit contre le droit. On faisait alusion ainsi à l'existence d'un droit naturel supérieur au droit positif et auquel ni la volonté particulière, ni la volonté générale sous forme de loi, ne pouvait porter atteinte.

J'ai bien peur que ce ne soit cette vieille doctrine du droit naturel que l'école nouvelle n'ait pour effet de restaurer au profit des conceptions sociales, quand ce ne seront pas des conceptions politiques, qui paraîtront à l'État ou au juge, représentant de la communauté, le plus en conformité avec les lois de l'harmonie universelle ou de l'adaptation à la vie collective.

Et ce nouveau droit naturel, au lieu d'être, comme celui d'Antigone et de nos pères, ce que la coutume traditionnelle aurait depuis longtemps consacré comme répondant aux exigences normales de l'homme vivant en société, ne serait plus au contraire que les conceptions nouvelles, théoriques et abstraites, sans valeur expérimentale et pratique, qui paraîtront, suivant les besoins du jour et les hommes du jour, correspondre aux nécessités de l'interdépendance sociale.

Et alors avec ce système, ce qui disparaît, c'est le sens de la justice et de l'équité ; je vais plus loin, c'est la conception même du droit, le sentiment qu'en ont les masses, et qui le font considérer comme un élément de la personnalité, autant et plus encore que comme une nécessité sociale.

Là où il n'y a plus de droit subjectif, il n'y a plus de droit. Si l'on ne peut plus dire « mon droit », si l'on ne peut plus dire « j'ai un droit », s'il faut dire « j'ai une fonction que m'impose la société et qui ne dépend que de la tyrannie de l'évolution sociale », je ne suis plus alors qu'un atome de cet organisme dévorant pour lequel je vis et je travaille, la société ; je ne suis plus un individu, je ne suis plus une personne. Il peut y avoir des droits dans le monde, il n'y a plus de droit pour l'individu.

Et vraiment, c'est quelque chose de grave que de s'attaquer ainsi à toutes les notions qui entretiennent chez l'homme le

respect de la personnalité et le sens de la justice subjective. On dit bien : Si nous supprimons l'idée de droit, nous la remplaçons par l'idée de fonction, c'est-à-dire au fond l'idée de devoir. C'est une notion bien autrement supérieure encore; c'est l'équité, c'est la justice incarnée dans la notion de devoir; et peut-être est-ce encore d'une plus haute morale que de parler à l'individu de son droit.

Prenons-y garde. Un devoir, une fonction qui ne correspond pas à un droit, ce n'est plus un devoir au sens moral du mot. Ce peut être une règle d'obéissance, cela pourra devenir quelquefois de l'oppression et de la tyrannie. Mais le devoir, au vrai sens du mot, implique non seulement l'idée de finalité, mais l'idée de liberté et d'individualité. Il implique la possibilité d'avoir des droits pour remplir son devoir, et cette idée renferme la notion du droit individuel et du droit subjectif.

En tout cas, c'est d'une psychologie bien courte, sous prétexte de réalités positives, de supprimer toutes les notions dans lesquelles s'incarnent les instincts les plus naturels de l'homme. Il n'y a pas de réalités que les réalités extérieures et matérielles. Les conceptions qui se retrouvent chez l'homme à toutes les périodes de l'histoire sont bien, elles aussi, des réalités; et du moment que l'on veut analyser des rapports sociaux ayant des hommes pour objet, il est tout à fait insuffisant de ne pas tenir compte de la psychologie humaine.

On ne saurait trop réagir, à mon avis, contre ces doctrines qui ne peuvent que détruire le sens de la légalité et écarter le sentiment même de la justice.

*
* *

Cela veut-il dire, si je parle de restaurer, ou plutôt de maintenir, l'idée du droit individuel et du droit subjectif, que j'entende revenir à l'école philosophique dont j'ai fait le procès, et nier les principaux postulats de l'école historique dont j'ai toujours été le partisan très convaincu?

Il s'en faut. Et si je demende, moi aussi, à apporter quelques tempéraments à l'école historique, ce n'est pas pour en orienter l'évolution dans le sens de la prédominance intégrale du droit objectif, mais bien au contraire pour faire la part du droit

subjectif, ou individuel, dans ce qu'il a d'essentiel et d'inattaquable.

Remarquez, en effet, que si l'on nie la valeur abstraite et purement philosophique du droit, pour en ramener la genèse et le développement à l'évolution inconsciente de ce que j'appelais tout à l'heure le moi subliminal de la nation, ce n'est pas, à coup sûr, pour nier la part prépondérante des individualités, la part de la volonté, la part des idées de raison et de justice, dans cette élaboration juridique.

Ces mœurs qui se créent, ces conceptions qui se transforment, ce sont des volontés indistinctes et anonymes qui en régissent l'évolution ; et c'est en se fondant avant tout sur un idéal variable dans son objet, mais immuable dans sa tendance, idéal de justice plus intégrale et plus universelle, que les masses réforment peu à peu leurs notions de droit positif.

Ce que l'on appelle l'interdépendance sociale ne se réfère pas seulement aux exigences souvent tyranniques nées de l'instinct de conservation de l'organisme, elle se compose tout autant de conceptions relatives aux besoins de justice individuelle, de développement et d'extension des droits de l'individu et de ses libertés.

Comme vous le voyez, l'école historique, non seulement ne nie pas le postulat de l'individualité et de la liberté, elle en suppose au contraire forcément l'existence.

Seulement, à la différence de l'école d'abstraction philosophique, elle ne croit pas à l'homme isolé, elle ne croit pas au droit absolu, elle ne croit pas à la liberté illimitée ; elle ne croit pas qu'à aucun moment de l'histoire, l'homme puisse être envisagé comme une entité vivant en dehors de l'état de société. Elle n'entend pas la charte des droits de l'homme à la façon de Rousseau et de la Révolution française. C'était une charte purement égalitaire, mais non une charte sociale. Elle croit sans doute au droit subjectif, parce qu'elle admet qu'il y ait des individus, parce qu'elle accepte le postulat courant de la liberté au sens vulgaire du mot, en dehors de toute discussion métaphysique, et que par suite elle croit à la nécessité de garantir à ces individualités libres, une sphère d'action indispensable à leur rôle d'hommes et d'individus.

Mais ces individualités et ces libertés n'ont jamais existé et

n'existeront jamais en dehors de l'état social, c'est-à-dire que comme conditionnées par l'état de société ; ce qui fait que l'idée d'une liberté absolue, d'un droit subjectif absolu, fût-ce même le droit de propriété, constitue pour cette école une antinomie sociale.

Et cette limitation du droit individuel ne vient pas seulement, comme on dit dans l'école individualiste, de ce que ces libertés en rencontrent d'autres qui toutes se limitent parallèlement. Il ne s'agit pas d'une limitation parallèle, par voie de conflit, mais d'une limitation organique par voie de pénétration et d'adaptation.

Et voici ce que j'entends par là.

Je pars de cette idée que l'homme, en tant qu'homme, doit avoir des droits ; mais quant à savoir quels droits il aura et quelle en sera la limite, ce sont là des points qui dépendent de sa condition d'homme vivant en société, et qui dépendent par conséquent des lois sociales qui régissent l'élaboration du droit objectif.

Or cette création du droit objectif, elle ne se cantonne pas dans un procédé exclusif, celui de la loi, le seul que l'on ait admis et reconnu chez nous à l'époque du Code civil, parce que l'on faisait du droit la création de volontés déléguées procédant par voie de discussion et de raisonnement. On oubliait les créations instinctives et coutumières, les résultats de l'expérience, les évolutions jurisprudentielles, toutes les manifestations de la vie juridique collective.

Ce sont tout autant d'éléments de formation du droit, parce que ce sont les procédés par lesquels s'exprime et s'affirme la conscience juridique d'une nation. De cette façon, le droit apparaît, dans sa source initiale, comme fondé sur l'idée de liberté et de finalité, comme le moyen donné à l'individu pour remplir sa fin quelle qu'elle soit, sociale, morale, religieuse; et en même temps il apparaît dans son contenu positif comme une discipline sociale, comme une règle de la vie sociale, par laquelle s'exprime l'adaptation de chacun à la vie du groupe collectif dont il fait partie, — une règle sociale que tous doivent respecter, je ne dis pas seulement dans un esprit de légalité, mais dans un esprit de loyalisme, qui est la première des vertus civiques.

Ceci dit, marquons bien les frontières. Quand je parle d'adaptation à la vie sociale collective, je vais plus loin que les individualistes qui ne voient que des libertés limitées les unes par les autres ; j'entends par là des libertés orientées et adaptées aux nécessités de la vie sociale.

Mais quand je réserve d'autre part le fondement essentiel du droit subjectif et du droit individuel, j'entends que cette adaptation à la vie sociale ne puisse jamais devenir la négation de la liberté individuelle, la négation du droit de la personnalité. J'entends que l'homme, être social, reste un individu ayant ses fins propres ; j'entends que le droit soit pour lui la garantie sociale qui doit lui assurer le respect et le développement de sa personnalité, le respect de sa conscience et de son devoir individuel.

Cette compénétration de ces deux idées, d'apparence contradictoire, du droit individuel et du droit social commence à trouver aujourd'hui son expression dans les écoles nouvelles qui se sont formées en Allemagne, un peu par réaction contre les excès de l'école historique, mais sans revenir toutefois aux errements de l'école classique : je fais allusion par exemple aux beaux ouvrages de Stammler.

C'est de ce côté infailliblement que s'orienteront les juristes. Je l'espère tout au moins.

*
* *

Comme je vous l'ai indiqué en débutant, je n'ai voulu traiter la question que du point de vue juriste. Mais je vous demande la permission de vous faire observer, en terminant, que la thèse finale que j'ai soutenue, thèse qui réserve les grands postulats de liberté, de justice et de finalité, laisse la place ouverte à toutes les exigences de la philosophie, de la métaphysique et même de la théologie.

Il suffit aux juristes de s'en tenir à l'individu être social, mais en même temps personnalité libre ayant par lui-même une fin à remplir, pour que la notion du droit subsiste avec toutes les garanties individuelles et sociales qu'elle implique. Cela suffit aux juristes.

Mais j'entends bien que cela ne suffise pas au philosophe, ni au croyant. Le philosophe et le croyant voudront remonter plus haut dans la série des causes, ils voudront atteindre la cause première, pour trouver en elle, et le fondement de la personnalité et le fondement suprême du droit. Il importe que notre théorie juridique ne barre pas la route à ces recherches inévitables.

Mais il importe aussi, pour réunir tous les citoyens d'un même pays dans l'unité d'une même conception juridique et sociale, que le point de vue des juristes n'implique par lui-même aucune référence forcée à un *credo* philosophique et théologique. Telle est l'observation sur laquelle j'ai voulu insister en terminant.

Le droit est, avant tout, une discipline sociale. Il est fondé sur le double sentiment de la personnalité individuelle et du devoir social ; il faut qu'il puisse se concilier avec toutes les croyances. Mais il faut aussi qu'il en soit indépendant, afin de servir de lien collectif à tous les membres d'une même patrie dans leurs rapports les uns avec les autres ; pour qu'il soit ainsi, non seulement une faculté, ou une propriété individuelle, mais avant tout un patrimoine commun, le patrimoine national, au sens le plus élevé du mot.

R. SALEILLES,
Professeur à la Faculté de droit de Paris.

DU TEMPS OU LA SCOLASTIQUE LATINE

A CONNU LA PHYSIQUE D'ARISTOTE

I

Il est bien certain que les maîtres de la Scolastique occidentale ont connu les théories logiques d'Aristote bien avant de connaître sa Physique ou la Métaphysique du Stagirite.

M. l'abbé A. Clerval, en sa belle thèse sur *Les écoles de Chartres au Moyen-Age*, nous fait très exactement l'inventaire des écrits péripatéticiens que possèdent au XIe siècle, les maîtres de Chartres (1).

De l'*Organon,* ils ont seulement l'*Introduction* de Porphyre, les *Catégories* et le Περὶ ἑρμενείας d'Aristote,le tout dans les traductions de Boëce ; outre ces ouvrages originaux, ils lisent des Commentaires latins, les *Catégories* de saint Augustin, le Περὶ ἑρμενείας d'Apulée, les *Topiques* de Cicéron, les *Différences topiques* de Boëce ; enfin, ils glosent les traités de Boëce sur divers ouvrages perdus d'Aristote : *Définition, Division, Syllogismes hypothétiques.*

Encore que bien incomplète, une telle bibliothèque leur donnait quelques lumières sur la science logique de l'Antiquité. Mais de la Physique hellénique, que pouvaient-ils connaître ? Peut être lisaient-ils le *Timée* de Platon dans le commentaire de Chalcidius. Ils étudiaient certainement l'*Histoire naturelle* de Pline. Enfin et surtout, ils méditaient Macrobe, dont le *Commentaire au Songe de Scipion,* leur apparaissait comme le résumé de toute la sagesse antique.

(1) Abbé A. Clerval : *Les écoles de Chartres au Moyen-Age (du Ve au XIe siècle* Thèse de Paris. Paris, Picard, 1895 ; p. 117.

II

C'est seulement au premier tiers du XIIe siècle que les écrits physiques d'Aristote et de ses disciples hellènes ou musulmans commencèrent à passer de l'Arabe au Latin.

Ces premières traductions furent l'œuvre d'un collège d'interprètes, établi à Tolède, et dont le savant et consciencieux Amable Jourdain a, le premier, révélé l'existence. Nous aimerions à citer ici, en entier, les considérations que Jourdain a consacrées à ce collège (1) ; c'est un modèle d'érudition minutieusement documentée en ses prémisses, prudente en ses conclusions. Nous devons nous borner à un résumé.

Le promoteur de l'œuvre, c'est Don Raimond, archevêque de Tolède, qui était monté sur ce siège archiépiscopal vers 1130, et qui mourut en 1150 (2).

Sous sa direction, travaillent deux personnages, un arabisant et un latiniste ; l'arabisant traduit en langue espagnole vulgaire les ouvrages écrits dans la langue de l'Islam ; le latiniste les retraduit en Latin ; c'est ainsi que se firent la plupart des traductions de l'Arabe en Latin.

Le latiniste est ici un archidiacre de la cathédrale de Ségovie, Domengo Gondisalvi ou Gonsalvi ; Jourdain l'identifie (3) avec *Gundissalinus* dont Vincent de Beauvais cite une traduction du *De Cœlo*.

L'arabisant est un personnage plus énigmatique. Il ne serait autre que le Juif converti Jean Avendeath, plusieurs fois cité par Albert le Grand.

Selon Jourdain, d'ailleurs, ce Jean Avendeath serait identique à un personnage que les mathématiciens et les astrologues du Moyen-Age prisaient fort, et qu'ils nommaient Jean de Séville, *Johannes Hispalensis*.

Or, cette dénomination serait le résultat d'une erreur ; Jean

(1) JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris, 1819. § VIII. De l'archidiacre Dominique Gondisalvi, et du Juif Jean, connu sous le nom de Johannes Hispalensis ; pp. 111-125.

(2) JOURDAIN, *Op. laud.*, p. 119.

(3) JOURDAIN, *Op. laud.*, p. 118.

ne serait pas originaire de Séville, mais de Luna ; il aurait été surnommé non pas *Hispalensis,* mais *Hispanensis,* épithète en laquelle Jourdain voit un barbarisme mis pour *Hispanus.*

L'un des textes qui corroborent cette opinion est celui-ci (1), qui se lit au ms. n° 6506 du fonds latin de la Bibliothèque nationale :

Interpretatus est a Joanne Hyspanensi atque Lunensi in Dei laude.

Un autre texte est plus explicite et plus important. Après Amoble Jourdain, nous avons eu occasion de l'examiner ; nous demanderons donc au lecteur la permission d'en toucher ici quelques mots.

Il se trouve au fol. 119, v° du ms. n° 7377 B du fonds latin de la Bibliothèque Nationale ; il met fin à une traduction du *Traité d'Astronomie* d'Al Fargani, l'une des premières qui aien fait connaître aux Chrétiens d'occident les théories astronomiques de Ptolémée.

Le voici textuellement copié :

Perfectus est liber Affragani in scientia astrorum et iudicibus motuum celestium interpretatus in luna a Johanne Hispanensi atque lunensi ac expletus est vicesimo die mensis antiqui lunari (sic) *mensis anni arabum quingentesimum* (sic) *XXIX. existente XI die mensis marcii LXXM sub laude dei et auxilio.*

Ce texte renferme une double date. Jourdain transcrit ainsi (2) le membre de phrase qui la contient :

Ac expletus est viqesimo die mensis antiqui lunaris anni Arabum existente, XI die mensis Martii 1070.

Ainsi rendue plus correcte en son libellé, cette indication, si précise en apparence, n'est pas cependant exempte d'ambiguité : « L'une des dates donnée par cette note doit être fautive. Si l'on s'en tient à l'année de l'Hégire, il faudra lire 1134 de J.-C., ce qui se rapproche beaucoup de l'âge assigné par Riccioli et Vossius. Au lieu de 1070, ne faut-il pas lire 1170 ? L'ère d'Espagne a dû être employée ici ; or, l'année 529 de l'Hégire

(1) Jourdain, *Op. laud.*, p. 122.
(2) Jourdain, *Op. laud.*, p. 121.

répond, dans ce système chronologique, à l'année 1172. »

Le Jean qui, à Luna, traduisait l'Astronomie d'Al-Fargani, doit-il se nommer *Hispalensis* ou *Hispanensis ?* Est-il ou non le même que Jean Avendeath ? Quelle que soit la réponse réservée à ces questions, il n'en est pas moins vrai qu'il travaillait, vers l'an 1130, à faire passer certains écrits de l'Arabe au Latin.

Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que Raimond, archevêque de Tolède, ne s'intéressât à ces traductions et qu'il ne les sollicitât ; nous en avons pour témoignage une phrase qui se lit en un manuscrit de la Bibliothèque Nationale (ancien fonds Sorbonne, n° 1545) ; voici cette phrase (1) :

Explicit textus de differentia spiritus et anime ; Costa ben Luca cuidam amico, scriptori cujusdam regis, edidit ; et Joannes Hispolensis (sic) *ex arabico in latinum Ramundo Toletane* [*sedis*] *archiepiscopo transtulit.*

Jean de Luna travaillait donc à la même œuvre que Dominique Gondisalvi, car celui-ci dédiait aussi à Raimond les traductions qu'il exécutait.

Quels furent les livres de Philosophie que mit en Latin Gondisalvi, aidé sans doute par Jean de Luna ? Jourdain croit pouvoir affirmer (2) que ce furent ceux-ci :

AVICENNÆ *Libri de anima,*
ARISTOTELIS *Physicorum libri quatuor,*
De Cœlo et Mundo,
Metaphysicorum decem,
ALGAZELIS *Philosophia,*
ALPHARABIUS *De scientiis.*

Peut-être faut-il y joindre le traité *De fontibus sapientiæ* d'Avicébron.

Ces traductions parvinrent-elles à répandre la connaissance et le goût de la Physique et de la Métaphysique péripatéti-

(1) JOURDAIN, *Op. laud.*, p. 122. — Cette référence est ainsi indiquée par Jourdain ; elle est sans doute erronée ; car le manuscrit qui, dans l'ancien fonds de la Sorbonne, portait n° 1545, porte aujourd'hui le n° 13444 (fonds latin) : il ne renferme nullement l'écrit dont parle Jourdain.

(2) JOURDAIN, *Op. laud.*, pp. 116-117.

ciennes parmi les maîtres de la Scolastique latine ? Jourdain ne le pense pas ; elles furent, croit-il, peu remarquées (1).

« Vers le milieu du XIIe siècle, commença l'étude de la Métaphysique, de la Physique, de la Logique, connues par les écrits d'Avicenne, d'Algazel, d'Alfarabius, transmise de ces sources aux Latins par le diacre Dominique Gondisalvi et le Juif Jean Avendeath l'Espagnol... A cette époque, les écoles de France et d'Angleterre, divisées par les querelles des réaux et des nominaux, firent peu d'attention aux traductions de Gondisalvi et de son interprète ; sans doute, elles circulaient, mais elles n'avaient pas encore la vogue, et il serait difficile de déterminer chaque degré de leur succès. Avant la première année du XIIIe siècle, les philosophes arabes et Aristote ne paraissent point cités dans les écrits des scholastiques. »

III

L'opinion que Jourdain exprime en ces dernières lignes est, croyons-nous, généralement reçue ; on admet que le développement de la Scolastique latine s'est poursuivi, jusqu'au XIIIe siècle, sans subir l'influence de la Physique et de la Métaphysique péripatéticiennes.

Prises en ses grandes lignes, cette opinion est assurément conforme à la vérité ; nous en avons pour garant cette phrase célèbre de Roger Bacon (2) : « La philosophie d'Aristote a pris un grand développement chez les Latins, lorsque Michel Scot apparut, vers l'an 1230, apportant certaines parties des traités mathématiques et physiques d'Aristote et de ses savants commentateurs. »

Avant le XIIIe siècle, donc, la Physique et la Métaphysique d'Aristote étaient peu connues des Latins ; il serait imprudent d'en conclure qu'elles leur fussent demeurées totalement incon-

(1) Jourdain, *Op. laud.*, pp. 227-228.

(2) Fratris Rogeri Bacon, *Ordinis Minorum, Opus majus ad Clementem quartum, Pontificem Romanum*, ex MS. Codice Dubliniensi cum aliis quibusdam collato nunc primum edidit S. Jebb, M. D., Londini, typis Gulielmi Bowyer, MDCCXXXIII ; pp. 36-37.

nues. Les traductions de Jean Avendeath et de Dominique Gondisalvi n'avaient pas attiré l'attention générale des philosophes ; il n'en résulte pas qu'elles n'eussent pas été remarquées de quelque esprit plus particulièrement curieux. Un examen minutieux des œuvres que nous a laissées la Scolastique du XIIe siècle, nous révèlerait sans doute les traces qu'a marquées ce premier passage de la Physique d'Aristote en la Science occidentale.

Ces traces, où convient-il surtout de les rechercher ?

Il est, en France, un groupe d'hommes qui semblent particulièrement curieux et avides de recueillir les monuments de la Science antique conservés et commentés par les Arabes ; ces hommes, ce sont les maîtres des Écoles de Chartres.

L'un des traducteurs les plus connus et les plus féconds du XIIe siècle, Hermann *Secundus* ou Hermann le Dalmate, est élève de Thierry de Chartres (1) ; en 1144, il envoie à son maître sa traduction du *Planisphère* de Ptolémée ; à Bernard Sylvestre, il fait parvenir le traité *De utilitatibus astrolabii,* traduit, dit-on, par Rodolphe de Bruges ; on possède à Chartres (2), vers le même temps, les Tables Karismiennes traduites par Adélard de Bath. « L'École de Chartres, dit M. l'abbé A. Clerval, fut un des canaux par lesquels les ouvrages d'Astronomie traduits de l'Arabe passèrent en Occident. »

Les premiers documents relatifs à la Philosophie péripatéticienne n'auraient-ils pas suivi le même cours ? Si nous voulons relever les premiers indices qui aient signalé la pénétration de cette Philosophie chez les Latins, ne serons-nous pas bien inspirés de les rechercher parmi les écrits composés par les écolâtres de Chartres ?

IV

Thierry, Armoricain de naissance, est, en 1121, *Scolarum magister* à Chartres. Cette année-là, il assiste, avec son évêque

(1) A. CLERVAL, *Op. laud.*, p. 190.
(2) A. CLERVAL, *Op. laud.*, p. 239.

Conon, au concile réuni à Soissons contre Abélard ; au grand mécontentement de Conon, il y prend parti pour Abélard. Quelques années après la mort de son frère aîné, Bernard de Chartres, qui laissa à Gilbert de la Porrée sa place de chancelier des Écoles de Chartres, Thierry part pour Paris où il figure, en 1141, parmi les maîtres les plus fameux.

Vers ce temps, il revient à Chartres, où nous le voyons recevoir les titres de chancelier et d'archidiacre de Dreux. En 1148, il assiste au Concile de Reims, où est accusé Gilbert de la Porrée. Il meurt avant 1155.

Thierry de Chartres avait composé un écrit intitulé : *Opusculum de opere sex dierum*. Cet écrit ne nous est pas parvenu en entier ; nous n'en possédons plus que le premier livre et quelques pages peu importantes du second livre. Du premier livre, quatre manuscrits de la Bibliothèque Nationale reproduisent le texte. Usant des leçons de ces quatre manuscrits, Barthélemy Hauréau a pu donner une excellente édition de ce premier livre (1).

L'esprit qui anime l'ouvrage de Thierry s'affirme dès les premières lignes :

« Je me propose d'exposer à la fois selon la Physique et à la lettre, la première partie de la Genèse, celle qui traite des six jours et distingue six sortes d'œuvres. Je commencerai donc par dire en peu de mots quelle fut l'intention de l'auteur et quelle est l'utilité du livre. J'arriverai ensuite à l'exposition de la lettre, prise en son sens historique, en sorte que je laisserai absolument de côté l'interprétation allégorique et morale, qu'ont largement suivie les saints commentateurs.

« L'intention de Moïse, en cette œuvre, est de montrer que toutes les créations des choses, ainsi que la génération de l'homme, ont été l'œuvre d'un seul Dieu, et qu'à ce Dieu seul est dû l'hommage du culte. L'utilité de ce livre consiste à faire connaître Dieu par ses œuvres, ce Dieu à qui seul doit être rendu le culte religieux. »

Pourvu que son interprétation ne formule rien qui aille à

(1) Hauréau : *Notice sur le Numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale* (*Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXXII, 2e partie, pp. 167-186 ; 1888).

l'encontre de cette intention qu'il attribue à Moïse et de cet objet qu'il assigne à la Genèse, Thierry laissera la raison libre de commenter à sa guise le texte relatif à l'œuvre des six jours. Cette liberté permet, d'ailleurs, au génial Écolâtre de Chartres, les plus hautes envolées ; elle nous vaut, sur la Génération du Verbe, des pages d'une extraordinaire puissance qu'au xve siècle Nicolas de Cues n'hésitera pas à incorporer presque textuellement en sa *Docta ignorantia.*

V

C'est en cet *Opusculum de opere sex dierum,* d'une si grande valeur métaphysique, que nous croyons reconnaître un reflet de la Physique d'Aristote, le plus ancien, peut être, qui ait éclairé la pensée de la Scolastique latine.

Voici un premier passage (1) qui retiendra notre attention :

« Donc, *In principio creavit Deus cœlum et terram,* c'est-à-dire qu'au premier instant du temps, Dieu créa la matière.

» Mais dès là qu'il fut créé, le Ciel, à cause de son extrême légèreté, ne put demeurer immobile ; d'autre part, il ne put progresser en s'avançant, en passant d'un lieu dans un autre, car il contient toutes choses ; donc, dès le premier instant de sa création, il a commencé à tourner circulairement sur lui-même ; cette première révolution s'acheva en un espace de temps qui fut appelé le premier jour. »

Le ciel suprême contient toutes choses ; hors de lui, il n'y a pas de corps et il ne peut pas y en avoir ; partant, il n'y a pas de lieu. La sphère ultime ne peut donc pas être animée d'un mouvement progressif qui la transporte d'un lieu dans un autre. D'autre part, comme elle ne peut être immobile, il faut que son mouvement soit une rotation sur place.

C'est bien là la pensée que nous venons d'entendre de la bouche de Thierry de Chartres ; mais c'est aussi le résumé très précis d'une doctrine essentielle de la Physique péripatéticienne (2).

(1) B. HAURÉAU, *Op. laud.*, p. 173.

(2) Au sujet des doctrines péripatéticiennes dont il sera question ici, nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à notre étude intitulée : *Le mouvement*

Poursuivons la lecture de Thierry. La doctrine si particulière, si précise, qu'Aristote et ses commentateurs ont soutenue au sujet du mouvement du Ciel, par laquelle, de ce mouvement, ils ont prétendu conclure à l'existence nécessaire d'une Terre immobile au centre du Monde, cette doctrine si aisément reconnaissable, nous allons la retrouver sous la plume de l'Écolâtre de Chartres (1) :

« *In principio creavit Deus cœlum et terram.* C'est comme s'il disait : Au premier instant, il créa à la fois le Ciel et la Terre... Mais qu'appelle-t-il Ciel et Terre, et comment, selon l'enseignement rationnel de la Physique, ces deux corps ont-ils été créés en même temps? C'est ce que je vais m'efforcer de démontrer.

» La raison reconnaît que tout corps compact tire la substance même de son épaisseur et de sa lenteur du mouvement agile et de la perpétuelle agitation des corps légers qui le comprime de toutes parts. D'ailleurs, les corps légers tirent la substance de leur agilité de ce fait qu'ils s'appuient sur un corps compact et solide. Réciproquement, donc, la légèreté exige la cohésion, et la cohésion requiert la légèreté. C'est, je pense, ce qu'il n'est pas hors de propos de prouver.

» Que la terre doive sa dureté aux corps légers qui la comprime de tous côtés, cela est manifeste. Cette chose est dure, en effet, dont les parties ne cèdent pas facilement à l'effort fait pour les diviser. Or, que la terre soit telle, cela ne provient pas de la nature des particules dont elle est formée ; car, s'il en était ainsi, ces particules ne pourraient passer au sein des corps légers tels que l'air ou le feu ; or, ce passage a manifestement lieu, car les éléments passent des uns aux autres. De même, si la terre et l'eau ont de la cohésion, cela ne provient pas du poids des éléments qui se trouvent au-dessus d'elles ; ces éléments, en effet, ne sont d'aucun poids.

» Il reste donc que les deux éléments inférieurs, la terre et l'eau, ont été contraints et concrétés jusqu'au degré de cohésion qu'ils présentent par l'agilité des éléments légers, qui les comprime de toutes parts.

» D un autre côté, l'agilité des corps légers, comme l'air et le

absolu et le mouvement relatif, § II. Le mouvement du Ciel et le repos de la Terre d'après Aristote (*Revue de Philosophie*, 6e année, n° 9, 1er septembre 1907).

(1) B. Hauréau, *Op. laud.*, pp. 177-178.

feu, ne peut se passer de mouvement ; mais ce mouvement, il est nécessaire qu'il ait lieu autour d'un corps cohérent tel que les précédents, afin qu'il soit soutenu par ce corps et qu'il s'y appuie.

» Que tout mouvement s'appuie à un support solide, cela est rendu probable par l'induction tirée d'une foule d'exemples.

» Lorsqu'un homme se déplace d'un lieu à un autre, il fixe un pied en terre tandis qu'il porte l'autre en avant ; ce transport s'appuie ainsi à quelque chose d'immobile. Qu'un doigt se meuve, il s'appuie à la main ; la main s'appuie au bras, le brat à l'épaule ; la même observation se peut répéter du mouvemens des autres membres. Lorsqu'on lance une pierre, l'impulsion du projectile provient de l'effort que celui qui la lance fait contre un support solide ; plus fermement s'appuie celui qui jette la pierre, plus son jet est impétueux. Le vol des oiseaux a pour principe l'effort fait sur quelque chose.

» Que le mouvement circulaire prenne appui sur son centre, c'est ce qui est manifeste non seulement aux gens instruits, mais encore à ceux qui n'ont pas fait d'études.

» Or, c'est un mouvement circulaire que le mouvement du feu céleste, que celui de l'air qui se trouve au-dessous de ce feu. Cela se voit assez par le cours des étoiles ; et, d'ailleurs, il n'en peut pas être autement.

» Ces corps, en effet, se meuvent nécessairement ; il faut donc qu'ils se meuvent tout droit devant eux ou bien qu'ils tournent sur eux-mêmes. Mais il ne leur a pas été possible de se mouvoir tout droit devant eux, car un tel mouvement a une fin. Il est donc nécessaire que ces corps aient un mouvement circulaire.

» Mais à tout mouvement circulaire il faut nécessairement quelque chose d'immobile à quoi il s'appuie en tournant autour ; le mouvement du feu et de l'air ne saurait donc se passer d'un moyeu central (*medio centro*) auquel il s'appuie.

» Ce corps médian est solide, et enserré et comprimé de toutes parts par le mouvement ; leur mouvement ne saurait donc exister qu'il ne s'appuyât à un corps solide.

» L'agilité et la légèreté de ces corps, avons-nous dit, provient du mouvement ; car leurs diverses parties se meuvent

indépendamment les unes des autres ; ces parties n'adhèrent pas fermement les unes aux autres ; c'est pourquoi ces corps sont fluides, qu'ils cèdent au toucher sans que celui qui les touche en ait la perception sensible ; ils ne peuvent résister, si ce n'est par un mouvement accidentel ; ils ne sauraient peser sur aucun corps ; c'est pourquoi ils sont légers.

» Ainsi la substance du feu et de l'air est faite de légèreté ; d'autre part, pour que la légèreté puisse être, elle exige qu'il y ait quelque part de la cohésion ; et inversement, pour qu'il y ait cohésion, il faut nécessairement qu'il y ait une légèreté qui enserre et comprime ; enfin la substance de la terre et de l'eau est faite de cohésion ; les choses étant telles, c'est avec raison, dis-je, que le Philosophe divin a annoncé que les quatre éléments ont été fondés. Mais, par le nom de Terre, il a désigné tous les corps doués de cohésion, les dénommant par la plus digne partie des choses qui ont cohésion ; quant aux éléments légers et invisibles, il les a appelés le *Ciel* (*cœlum*), parce que leur nature les soustrait et les *cèle* (*celentur*) à nos regards. »

En cette audacieuse interprétation du verset : *In principio creavit Deus cœlum et terram,* bien des influences se laissent deviner.

L'étymologie hasardée qui la termine est la trace de ces rapprochements, trop semblables à des calembourgs, qu'Isidore de Séville avait mis à la mode, que Bède le Vénérable et Raban Maur recherchaient, qui ne font pas défaut en l'opuscule *De imagine Mundi* attribué à saint Anselme ou à Honorius Inclusus.

L'affirmation que les éléments se transmuent les uns dans les autres, le parallélisme entre la fluidité des corps légers et la cohésion des corps graves, pourraient passer pour des réminiscences de Jean Scot Érigène.

Mais auprès de ces influences que nous pouvions nous attendre à constater et dont la trace, cependant, est à peine visible, il en est une qui s'est fortement exercée et qui a profondément imprimé sa marque en l'*Opusculum de opere sex dierum ;* c'est l'influence de la Physique péripatéticienne.

Thierry reprend cette affirmation que nous lui avons déjà

entendu émettre : Le feu céleste se meut nécessairement, et son mouvement est nécessairement un mouvement de rotation. Mais l'argument qui appuie cette affirmation a changé. Tout à l'heure, l'auteur invoquait cette preuve : Le Ciel ne peut passer d'un lieu dans un autre, parce que le Ciel contient toutes choses, que, hors de lui, il n'y a rien, partant pas de lieu ; ce raisonnement là, c'était celui du Stagirite au IVe livre de sa Physique. Thierry, maintenant, invoque cette autre preuve : Un mouvement qui doit être perpétuel ne peut être qu'un mouvement de rotation car, à un mouvement de translation, il faut une fin, un but (*finis*) ; ce raisonnement là, c'est celui qui est développé au premier livre du *De Cœlo et Mundo*.

A ces affirmations si profondément péripatéticiennes, Thierry en joint une autre qui porte, gravé avec une particulière netteté, le sceau d'Aristote : Pas de mouvement circulaire s'il n'existe un corps central immobile autour duquel ce mouvement se produise, de même qu'une roue tourne autour de son moyeu.

Pour établir cette affirmation, Thierry use de comparaisons avec les mouvements de l'homme et des animaux ; en tous ces mouvements, il montre l'existence d'appuis fixes et ce qu'il dit résume, pour ainsi parler, le traité *De motibus animalium* attribué au Stagirite.

Bien que l'auteur de ce traité fasse allusion à la fixité de la Terre, il n'avait pas entendu se servir d'analogies avec le mouvement des animaux pour déduire l'immobilité de la Terre de la rotation du Ciel ; mais ce qu'il n'avait pas fait, tous ses commentateurs l'ont fait ; Alexandre d'Aphrodisie, Thémistius, Simplicius, pour démontrer que la rotation du Ciel exige la fixité de la Terre, invoquent tous les principes qui ont été établis au *De motibus animalium*. Thierry est donc, ici, leur imitateur comme le sera, un peu plus tard, Averroès.

Il est un point, cependant, où l'Écolâtre de Chartres ajoute à la Physique péripatéticienne ; celle-ci affirmait que le mouvement du Ciel requiert l'immobilité de la Terre ; elle ne prétendait pas montrer que ce mouvement produisît, à titre de cause efficiente, cette immobilité. Thierry ne garde pas la

même réserve. A la pression produite par le mouvement circulaire du feu céleste et de l'air, il attribue la cohésion et la fixité des corps pesants. Peut-être faut-il, en cette partie de sa doctrine, reconnaître l'influence des théories d'Empédocle qu'Aristote expose et réfute au *De Cœlo et Mundo*.

VI

Après cette analogie, il nous paraît difficile de nier que Thierry de Chartres ait eu quelque connaissance de la Physique péripatéticienne ; de cette Physique, il paraît avoir vigoureusement saisi certaines doctrines, particulièrement originales et abstraites.

Cette constatation faite, nous cesserons de nous étonner si nous percevons d'autres reflets de la Physique d'Aristote dans les écrits de ceux qui ont été les contemporains de Thierry de Chartres, de ceux qui se sont trouvés plongés dans le courant philosophique qui l'entraînait.

Gilbert de la Porrée, par exemple, a constamment vécu dans le même milieu que Thierry.

Gilbert était né à Poitiers en 1076, après avoir été disciple d'Hilaire (1), il vient à Chartres vers 1110 et là, il a pour maître Bernard, le frère aîné de Thierry. En 1124, une charte nous le montre de nouveau à Chartres, avec le titre de chanoine, et cite son nom immédiatement après celui de Bernard, alors chancelier. En 1126, 1134, 1136, 1137, des documents authentiques nous apprennent que Gilbert est, à son tour, chancelier de Chartres, charge que Thierry devait occuper peu après. En 1148, Thierry assiste au concile de Reims où est accusé Gilbert de la Porrée.

Ce que Thierry connaissait de la Physique péripatéticienne, il serait étonnant que Gilbert ne le connût pas.

Ouvrons donc ce *Livre des six principes* auquel la Scolastique a décerné un honneur, qu'aucun autre traité, produit par elle, n'a connu : Celui d'être rangé dans l'*Organon,* auprès des écrits logiques d'Aristote, de Porphyre et de Boëce. Lisons le

(1) Pour ces renseignements biographiques, V. A. Clerval, *Op. laud.*, pp. 163-164

chapitre que le Chancelier de Chartres consacre au prédicament *Ubi*.

En ce chapitre, Gilbert fait résider le lieu d'un corps en ce qui entoure ce corps : « *Locus est in eo quod capit et circumscribit.* » C'est bien ce qu'enseignait Aristote au IVe livre de la *Physique ;* mais ce n'est pas ainsi qu'il s'exprimait aux *Catégories ;* là, le lieu d'un corps était attribué à ce corps. C'est pour tenir la place de ce lieu-là, le seul qui pût être connu par l'*Organon,* que Gilbert crée l'*ubi*, attribut du corps logé, au sujet duquel Scotistes et Occamistes devaient batailler plus tard, vivement et longuement.

Ce n'est pas non plus par l'étude de l'*Organon* que Gilbert a été conduit à s'occuper du lieu de la sphère suprême. « Tout état de contention tire son origine de la sphère suprême ; hors de celle-ci il n'y a rien. Or, comme on l'a dit plus haut, il ne peut pas y avoir de lieu qui s'enveloppe lui-même et soit son propre lieu. Ceux donc qui nous déclareraient que la sphère suprême est en un lieu devraient admettre aussi que, hors de cette sphère, il existe quelque autre corps dont l'extrémité lui sert de lieu ; mais hors d'elle, il n'y a rien ; la sphère extrême n'est donc pas en un lieu. Se prononcer au sujet d'une telle question est insolite et occulte ; cela dépasse nos sens. »

Celui qui écrivait ces réflexions au sujet du lieu de la sphère suprême n'avait-il pas lu le IVe livre de la *Physique* et, précisément, les passages qui avaient attiré l'attention de Thierry de Chartres ?

VII

Faut-il également reconnaître une influence de la Physique péripatéticienne en l'œuvre de Guillaume de Conches ?

Guillaume est né à Conches, près d'Évreux, vers 1080 ; selon M. l'abbé Clerval (1), il serait venu à Chartres et y aurait entendu les enseignements de Bernard, frère aîné de Thierry, de 1110 à 1120. Vers 1122, il ouvrit à Paris une école qu'il diri-

(1) A. CLERVAL, *Op. laud.*, p. 181.

geait encore avec éclat de 1139 à 1141. Devenu précepteur d'Henri Plantagenet, il mourut vers 1154.

Lors même que l'on révoquerait en doute le séjour de Guillaume à Chartres, lors même que l'on se refuserait à en faire un disciple de Bernard, il est un point que l'on devrait accorder ; c'est qu'il a été emporté par le même mouvement intellectuel qui entraînait Thierry et Gilbert ; si ceux-ci ont connu la Physique d'Aristote, il y a fort à parier que Guillaume de Conches l'a dû connaître également.

Or, en sa *Philosophia mundi*, il est un passage qui dégage un relent singulièrement prenant de Péripatétisme ; et, chose digne de remarque, ce passage a trait précisément aux questions qui ont retenu l'attention de Thierry de Chartres et de Gilbert de la Porrée. Le voici :

« Tout mouvement se reconnaît au moyen d'un corps immobile ou moins rapidement mobile. Lorsque quelque chose se meut, si nous voyons en même temps quelque objet immobile, et si nous constatons que le premier objet s'approche du second ou le dépasse, nous percevons le mouvement. Mais lorsque quelque objet se meut sans que nous voyions aucun objet immobile ou moins mobile, le mouvement n'est point senti ; on peut le prouver par la considération du navire qui se meut en pleine mer. Le mouvement des étoiles ne se peut donc reconnaître qu'à l'aide de quelque objet immobile ou moins mobile qui soit placé au-dessus des étoiles, jamais par ce qui se trouverait placé au-dessous. »

Assurément, on peut croire que Guillaume de Conches était parvenu par ses propres réflexions à la connaissance du principe formulé en ces lignes ; mais il est permis de supposer que ses propres pensées avaient été aidées par la lecture du IVe livre de la *Physique* d'Aristote.

Il semble maintenant certain que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont eu connaissance des doctrines d'Aristote sur le lieu et le mouvement local en général, sur le lieu et le mouvement de la sphère suprême, sur l'immobilité de la Terre ; il est permis de croire que Guillaume de Conches s'est également inspiré de ces doctrines,

Dès la première moitié du XIIe siècle, donc, certaines théories

de la Physique péripatéticienne s'étaient répandues parmi les Écolâtres de Chartres, parmi leurs disciples, parmi ceux qui subissaient l'influence de leur activité intellectuelle. Ces théories n'étaient point, tant s'en faut, en cette Physique, des plus aisément accessibles ni des plus attrayantes ; en revanche, elles étaient au nombre des plus caractéristiques.

Tout ce que nous trouvons d'Aristotélicien en ce que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porée ont dit du lieu, du mouvement du Ciel, de la fixité de la Terre est inspiré du IVe livre de la *Physique* et des deux premiers livres du *De Cœlo et Mundo ;* il est donc permis de voir dans les traductions de Dominique Gondisalvi et de Jean Avendeath les sources d'où sont issues ces pensées péripatéticiennes. Seuls, les rapprochements tentés par Thierry entre les mouvements des animaux et le mouvement du Ciel font songer aux commentateurs d'Aristote, à Simplicius ou à Thémistius, bien plutôt qu'au Stagirite lui-même. N'avait-on pas, à Chartres, au début du XIIe siècle, la traduction de quelqu'un de ces commentateurs ? Qui sait ?

PIERRE DUHEM
Correspondant de l'Institut de France,
Professeur de l'Université de Bordeaux.

LA DÉTERMINATION DES CONCEPTS

DE MATIÈRE, D'ENTENDEMENT ET DE RAISON

DANS LA PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER

Sans prétendre exposer dans son ensemble la théorie de la connaissance dans la philosophie de Schopenhauer, l'objet de cette étude serait d'en déterminer certains concepts essentiels. Son point de vue est purement historique. Elle peut plus spécialement être considérée comme un essai de réponse à cette question : comment définir, dans le système du *Monde comme volonté et représentation*, la genèse et la signification des notions connexes de matière, d'entendement, de raison ? La réflexion de Schopenhauer sur ces concepts fondamentaux présente certainement, par elle-même, un intérêt déjà réel. Par le souci qu'elle prend de se réclamer du criticisme et de faire siennes les formules de Kant, elle acquiert en outre, pour l'historien de la philosophie, une valeur spéciale. Le devoir que d'ailleurs elle lui trace en même temps est de rapprocher quelquefois lui-même la doctrine de Schopenhauer et celle de Kant, afin de marquer à son tour, sans s'égarer du reste en un parallèle minutieux ou stérile, l'essentiel de leurs divergences et de leurs affinités.

*
* *

« Si ces Messieurs veulent absolument avoir un absolu, j'en ai un à leur service,... déclare Schopenhauer : c'est la matière (1). » Il est en effet très exact que le concept de matière

(1) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 81. — Sauf indications contraires, les références se rapportent à la traduction française qu'a donnée A. Burdeau des principales œuvres de Schopenhauer.

acquiert dans sa doctrine une importance de premier ordre, et qu'il y apparaît comme le point de convergence de plusieurs notions, fondamentales elles-mêmes dans toute philosophie. Schopenhauer se flatte, peut-on dire, d'établir en quelque sorte les équations suivantes :

matière = substance,
matière = activité ou causalité,
matière = combinaison du temps et de l'espace, possibilité de l'existence simultanée, etc.

La classique opposition de la matière et de la forme se traduit dès lors par celle de la substance et des modes, de la permanence et du changement, de l'existence même et de l'essence Si bien que Schopenhauer, toujours avide de formules déjà connues, s'en rapporte, pour l'exprimer, à la formule latine : *Forma dat rei essentiam, materia existentiam* (1).

Mais l'ironie avec laquelle il a présenté lui-même aux métaphysiciens la matière comme un absolu mis par sa philosophie à leur service, suffit à nous avertir que nous ne sommes pas en présence d'un matérialisme déjà connu, qui croirait trouver naïvement dans la matière cause et substance le type fondamental de toute réalité. La vérité est même que, dans le système de Schopenhauer, rien n'est plus relatif que la notion de matière, ni partant plus éloigné de la réalité véritable qu'est l'inconditionnelle chose en soi. Sa relativité se traduit essentiellement par ce fait que le concept de matière n'est pas un concept premier, mais dérivé. La matière ni n'existe, ni ne se conçoit par elle-même : une minutieuse déduction doit nous rendre compte d'elle jusque dans ses plus humbles attributs. Cette déduction importante a été plusieurs fois donnée ou rappelée par Schopenhauer. S'il ne la présente, à vrai dire, que d'une façon presque toujours fragmentaire, on peut ici en rassembler de la façon suivante les multiples fragments.

C'est en fonction des notions de temps et d'espace que, pour qu'il puisse être déterminé, le concept de matière doit l'être. Car si espace et temps peuvent sans doute être analysés sans être rapportés à la matière, « celle-ci ne saurait en revanche être

(1) *Le Monde comme volonté et représentation*, t. II, p. 178.

aperçue sans eux (1) ». Il est, d'autre part, inutile, impossible plutôt, d'éclairer ici par d'autres notions qu'elles-mêmes ces notions d'espace et de temps. Formes pures, elles seront, selon Schopenhauer, « saisies immédiatement en elles-mêmes et en l'absence de tout contenu (2) ». Kant, sans doute, avait entendu distinguer l'espace et le temps intuitions ou formes *a priori* et les concepts de temps et d'espace. S'il s'était spécialement attaché à subordonner ceux-ci à celles-là, il ne les y avait nullement absorbés ou confondus. Que les concepts que nous formons de l'espace et du temps supposent nécessairement une intuition *a priori* donnée à l'esprit antérieurement à toute perception réelle, c'est ce que les développements de l'*Esthétique transcendantale* tendent directement à prouver. Mais, d'après l'*Esthétique* aussi, cette intuition originaire ne suffit cependant pas à épuiser les éléments de temps et d'espace, et à fonder absolument la possibilité des sciences mathématiques qui déterminent les propriétés de ces éléments. Aussi est-ce par une exposition métaphysique du « concept » de temps, non par une spéculation sur le temps forme pure, que Kant a rendu compte de la possibilité de l'arithmétique. Et c'est, parallèlement, par une exposition métaphysique du « concept » d'espace qu'il a dû, sans pouvoir considérer ici la seule intuition *a priori* de cet espace, justifier le caractère à la fois apodictique et synthétique des propositions de notre géométrie. Mais ces nuances de l'idéalisme transcendantal, très souvent d'ailleurs négligées, sont implicitement rejetées par la doctrine de Schopenhauer. Le *Monde comme volonté et représentation* attribue aux formes pures de la sensibilité tout ce que l'*Esthétique* réservait aux concepts d'espace et de temps. Les dénominations kantiennes d'intuitions et de formes *a priori,* qui leur sont conservées, ne sauraient donc ici faire illusion. Aux intuitions pures de temps et d'espace se trouvent rattachées par Schopenhauer des déterminations multiples, que Kant jugeait entachées d'expérience, et que, pour les réserver à des concepts empiriques, il avait entendu leur dénier. Par suite de cette infidélité au criticisme strict, les for-

(1) *Le Monde*, t. I, p. 10.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 7.

mes *a priori* de la sensibilité, riches de déterminations nouvelles, deviennent naturellement capables de rendre plus complètement compte du réel. Kant avait expressément refusé de faire immédiatement dériver des éléments d'espace et de temps un concept aussi simple en apparence que celui de changement. De ces deux mêmes éléments, Schopenhauer fera sortir des concepts plus complexes et toutes leurs spécifications. Les deux intuitions pures de la sensibilité, impuissantes dans l'*Esthétique transcendantale* à expliquer absolument la possibilité des mathématiques, deviennent pour lui conditions non plus seulement nécessaires, mais suffisantes, des notions fondamentales de la physique elle-même. D'elles seules, spécialement, procédera la détermination du concept de matière, définissable désormais : du temps et de l'espace combinés ensemble. Une brève analyse doit nous livrer la loi même de cette combinaison.

Il est à remarquer d'abord que si, à l'aube de toute connaissance, l'espace et le temps, l'un et l'autre infinis, nous sont peut-être donnés séparément l'un de l'autre (et rien n'affirme *a priori* leur compénétration réciproque), il n'en est pas moins nécessaire pour nous que cette séparation cesse. C'est la possibilité de la connaissance intuitive, et ainsi la possibilité de toute connaissance, qui est à ce prix. L'intuition, en effet, repose à la fois, selon Schopenhauer, sur les formes pures de la sensibilité et sur le principe de raison. A ce principe se réduisent, dans son système, les douze catégories kantiennes, ensemble des déterminations *a priori* fournies à l'expérience par l'entendement. A qui possède déjà l'espace et le temps, il suffira donc, pour avoir énuméré toutes les conditions qui rendent possible l'intuition empirique, de signaler le concours nécessaire du principe de raison suffisante et le rôle très spécial qu'il joue. Ce rôle consiste uniquement à mettre en rapport et à unir, grâce à la catégorie de causalité, deux termes concrets, isolés, immédiatement perçus. Le nombre « deux » est ici le mot essentiel. Il signifie qu'un phénomène s'explique par le phénomène qui immédiatement le précède, et non pas par une prétendue suite indéfinie d'antécédents. L'intuition ne met point en rapport un phénomène et une série, mais deux phéno-

mènes entre eux. Cause et effet sont toujours du même ordre, également concrets et, en quelque sorte, individuels. La causalité sera donc la relation d'un terme distinct à un terme distinct, sans qu'il y ait de série à considérer.

Or, c'est dans l'espace et le temps que la catégorie de causalité s'applique, et temps et espace, par eux-mêmes, sont infinis. Dès lors, « tous les phénomènes et tous les états possibles, qui sont innombrables, pourraient, sans se gêner mutuellement, coexister dans l'espace infini, et, d'autre part, se succéder sans plus de difficultés dans l'infinité du temps (1) ». A ne considérer qu'isolément le temps et l'espace, nous sommes donc en présence de deux séries infinies de phénomènes. Les conditions d'application du principe de causalité se trouvent ainsi violées, et toute intuition empirique est rendue impossible. Il n'y a d'intuition que de ce qui se concentre en des réalités distinctes et, pour ainsi dire, individuelles, non de ce qui se développe à l'infini dans des séries homogènes. Ni la succession infinie des changements dans le temps, ni la juxtaposition sans fin des coexistences dans l'espace ne suffisent donc à rendre compte de la possibilité même de l'intuition. Si les formes *a priori* de la sensibilité restaient simplement juxtaposées l'une à l'autre, le premier acte de toute connaissance, qui est l'intuition concrète d'un phénomène particulier, ne se réaliserait jamais. Il y a donc une nécessité manifeste, puisque la connaissance existe, à reconnaître que le temps et l'espace, loin de rester étrangers l'un à l'autre, se compénètrent et se limitent réciproquement. Nous en sommes les témoins constants : en un point donné de l'espace, tel état existe maintenant et tel autre ensuite, et, à un moment déterminé, tel phénomène se manifeste ici et tel autre là. Il se produit ainsi une union intime entre les deux formes *a priori* de la sensibilité, et, par cette compénétration incessante, l'infinité de l'une et de l'autre se trouve à tout instant brisée. A la relation de causalité et au principe de raison suffisante s'offrent désormais, comme point d'application, non plus deux séries infinies dans le temps et dans l'espace, mais seulement un point de l'espace, répondant

(1) *Le Monde*, t. I, p. 10.

à un moment du temps. Et c'est la possibilité même de l'intuition, partant celle de toute notre connaissance, qui est par là chose acquise.

Mais non seulement cette même compénétration de l'espace et du temps l'un par l'autre offre à la catégorie de causalité le champ d'action que rigoureusement celle-ci exige, mais elle exprime aussi, dans son essence même, toute la notion de causalité. Celle-ci se borne, en effet, telle que déjà nous l'avons définie, à marquer une succession d'états à un instant donné et par rapport à un espace déterminé. Purement formelle, elle concerne non des objets ou des êtres, mais des manières d'être ou changements. C'est là, insiste Schopenhauer, son office exclusif et unique (1). Elle se réduit ainsi à faire coexister et se compénétrer ces deux conditions indispensables et suffisantes de tout changement d'état que sont les formes pures du temps et de l'espace, à n'envisager l'une que relativement à l'autre et à les morceler par là réciproquement. Coexistence, union, combinaison, limitation réciproque de l'espace et du temps, voilà tout ce que révèle, en une analyse stricte, notre concept de causalité.

Puisque, d'autre part, la causalité est, chez Schopenhauer, la seule catégorie que possède l'entendement, on peut ajouter qu'avec elle commence et finit l'entendement lui-même. Il serait puéril d'imaginer une faculté spéciale, distincte de la catégorie qui seule la révèle et l'exprime. Hors de l'application de la relation de causalité, l'entendement n'est rien. Et, pour mieux dire, l'entendement, c'est la causalité elle-même, considérée du point de vue du sujet connaissant.

Objectivée au contraire par la pensée, la causalité prend le nom de matière. Schopenhauer s'est obstinément refusé à voir dans la matière un x mystérieux, un donné indéfinissable capable de faire échec à l'activité de l'esprit. Le concept de matière, nous le voyons se former dans son système par l'union intime, objectivée par la pensée, des attributs du temps avec ceux de l'espace. Combinez objectivement entre elles les formes

(1) *Quadruple racine du principe de la raison suffisante*, p. 51 (Trad. Cantacuzène.)

a priori de la sensibilité, et vous obtiendrez la matière. Par son objectivité même, celle-ci est tout entière l'œuvre de notre esprit travaillant sur deux formes pures. Sorte de fantôme que nous élaborons parce que nous croyons devoir y appuyer le monde, elle se définit : « Quelque chose que l'on ajoute par la pensée comme fondement à toute réalité (1). » Elle n'est point le divers, le divers obscur, de l'*Esthétique transcendantale*. Née de la combinaison intime de l'espace et du temps, on ne saurait y retrouver, à l'analyse, que la réunion des prédicats du temps et de l'espace. Par là, entendement et matière sont termes corrélatifs. A peu près comme un produit dérive de ses facteurs, Schopenhauer les montre dérivant l'un et l'autre des deux formes pures de la sensibilité. De l'un à l'autre, la notion de causalité est le lien. Ils ne sont tous deux que la causalité elle-même, ici considérée comme la fonction unique du sujet connaissant, objectivée au contraire là par la pensée abstraite. Il n'y a de matière que pour l'entendement, et il n'existe d'entendement qu'en fonction de la matière. Penser la matière, ou, en d'autres termes, appliquer la catégorie de causalité, l'entendement n'a absolument pas d'autre objet (2).

Par cette importante genèse des concepts d'entendement, de matière et de causalité, c'est aussi celui de substance qui se trouve déterminé et éclairci. Car il est absolument du même ordre que ceux-ci, et participe donc à la même interprétation. Que la matière soit nécessairement la substance, c'est même ce dont il y a, dans la philosophie de Schopenhauer, plus d'une démonstration possible. La matière n'étant de part en part que causalité, et la causalité ne pouvant exercer son pouvoir sur elle-même et se détruire elle-même, la matière ne saurait dès lors être créée ou être détruite : nécessairement elle est et elle persiste, immuable et permanente, ou, d'un seul mot, substance (3). Et l'on arrive plus simplement encore à cette même conclusion en remarquant que, dérivée du temps et de l'espace, la matière doit revêtir à la fois les déterminations attribuées

(1) *Quadruple racine*, p. 125.

(2) Consulter notamment : *Monde*, t. I, p. 12 ; *Critique de la philosophie kantienne*, p. 88 et surtout *Quadruple racine*, c. IV.

(3) *Quadruple racine*, p. 125 ; *Monde*, t. II, p. 183.

ici à l'espace et au temps. Entre autres prédicats, elle doit donc unir intimement ce que Schopenhauer appelle (1) « la fuite sans repos du temps » et « l'immobilité rigoureuse de l'espace ». Mais un permanent toujours identique, et, en quelque sorte, immobile, uni, d'autre part, à un variable indéfiniment changeant, c'est la substance encore. Substance et matière sont donc vraiment dénominations convertibles. Il faudrait plutôt dire cependant que le concept de matière est le plus riche des deux, et que l'autre n'exprime jamais qu'un point de vue particulier pris sur lui. La substance représente, en effet, l'un seulement des prédicables *a priori*, — et Schopenhauer en compte vingt-huit (2), — dont la matière est susceptible. Elle est la matière considérée avant tout comme identique et permanente.

*
* *

Bien avant son compatriote Wundt, mais d'un point de vue très différent, Schopenhauer a donc pu insister sur cette affirmation que la notion de substance impliquerait les notions d'espace et de matière, aurait rapport seulement à notre représentation extérieure des choses, et ne saurait être appliquée justement à une réalité psychologique. Et c'est, historiquement, un premier résultat. Mais l'intérêt spécial de la détermination des concepts de matière et de substance qu'il a effectuée semble évidemment résider plus encore en cet autre : tout en sauvegardant le concept de matière, avoir vigoureusement substitué à l'idée d'une matière-chose, obstacle rencontré par l'esprit dans son œuvre scientifique, le concept d'une matière qui, loin d'exister en soi, n'est rien sans l'esprit qui la détermine et la pense, lui donne ainsi un fantôme d'existence, l'impose au réel et par là s'en rend maître. La matière n'est plus l'obstacle qui brise l'élan du savant : elle est une condition et un instrument même de la relative intelligibilité des choses. Il ne faut donc plus dire avec Kant : « J'appelle matière, dans les phénomènes,

(1) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 68.
(2) *Monde*, t. II, p. 184-185.

ce qui correspond à la sensation (1). » La matière n'est pas un x en rapport avec notre sensibilité, mais une abstraction relative à notre pensée même. Elle n'est qu'un mirage, un reflet : « le reflet de notre propre entendement,... l'image projetée au dehors de son unique fonction (2) ». Elle est ainsi un reflet utile, et qu'il importe à l'intelligence de contempler. Principe même, comme la causalité, de cohésion et d'ordre, elle ne peut plus devenir pour la science pierre d'achoppement et de scandale. N'est-elle pas l'esprit se retrouvant essentiellement dans les choses, ou plutôt, en quelque sorte, s'y transportant? La matière, ainsi comprise, est l'entendement objectivé. Et, par là, Schopenhauer, dans une déduction d'ailleurs manifestement inspirée de l'idéalisme transcendantal, semble se montrer plus vivement encore préoccupé que ne l'avait été celui-ci de maintenir, en face des données de l'expérience, la spontanéité et l'autonomie de la pensée.

Cette spontanéité de l'intelligence, cependant, n'est ici qu'illusoire, et ce n'est, à vrai dire, pas pour elle que le métaphysicien allemand du vouloir-vivre a prétendu travailler. Sans doute, la matière, selon Schopenhauer, n'est rien sans l'esprit qui la pense. Mais la pensée, à son tour, ne tient son être et sa puissance apparente que de l'impensable chose en soi. D'elle-même, la chose en soi existe, éternelle parce que intemporelle. Elle s'objective dans le temps pur d'abord, et cette première objectivation, « la plus immédiate (3) » de toutes, c'est la volonté, affranchie à la fois de l'espace et de la causalité. La volonté est « le phénomène le plus proche et le plus précis de la chose en soi (4) ». Mais la volonté se construit un corps ; la forme d'espace s'ajoute à celle de temps. Et l'une et l'autre, loin de rester isolées, se pénètrent et se limitent réciproquement : c'est toujours simultanément qu'une partie du temps et une partie correspondante de l'espace nous sont données. Or, nous savons que c'est cette simultanéité même qu'expriment,

(1) *Critique de la Raison pure*, *Esthétique transcendante*, § 1er. — Trad. Pacaud, p. 63.
(2) *Quadruple racine*, p. 125.
(3) *Monde*, t. I, p. 33.
(4) *Ibid.*, t. III, p. 9.

chacun à un point de vue spécial, les concepts de matière, de causalité ou de substance, comme ceux de permanence, d'activité ou d'entendement. Le vrai sens des déterminations objectives, dans le système de Schopenhauer, va donc de la volonté, ou plutôt de la chose en soi, à la matière cause et substance, appréhendée par l'entendement qui n'a pas d'autre objet. Mais, à chaque degré nouveau d'objectivation, la réalité essentielle de l'être successivement s'affaiblit. L'être ne va pas se concentrant sur lui-même, mais s'évanouissant de plus en plus. Si bien que, dans sa forme dernière, il n'est plus qu'une abstraction ou qu'un « reflet », ayant perdu en réalité essentielle tout ce qu'il a pu acquérir en objectivité.

La pensée, ineffablement déterminée elle-même dans son essence intime par une chose en soi inexprimable, ne détermine donc à son tour qu'une apparence de réalité, mirage dont nous devons nous défier sans cesse. Telle qu'elle est, elle n'apparaît que comme une force dérivée, amoindrie, illusoire même en quelque sorte et parente déjà du rêve. Comment s'étonner que par elle n'existe qu'un monde-fantôme, où une ligne de démarcation stricte est impossible entre la réalité et la fiction? Le Bouddhiste, selon Schopenhauer, a donc raison, qui évoque le voile de Maya, refuse de distinguer une perception et un songe, et parle de la soi-disant existence des objets réels. Car si l'essence et l'existence, la réalité et l'objectivité sont, à la lettre, en raison inverse l'une de l'autre, — chaque degré d'objectivation marquant une sorte de déchéance de la chose en soi, — le monde extérieur, considéré comme objet de représentation, ne peut être qu'un phénomène intermédiaire entre la réalité véritable et la pure illusion. En vain l'esprit, irréel déjà lui-même (1), s'applique, par le concept de matière, à donner un fondement à toute représentation : inévitable, mais impuissante démarche, qui n'aboutit qu'à fournir comme illusoire point d'appui à tout objet la plus abstraite et la moins réelle de nos notions.

Il ne faudrait donc pas parler simplement de pure fantaisie d'indianiste, ou de pessimisme philosophique affecté, lorsque

(1) « Comme le réel, il reste uniquement la volonté. » (*Esquisse d'une histoire de l'idéal et du réel*, trad. Cantacuzène, p. 249.)

Schopenhauer incessamment dénonce, dans notre objective vision des choses, une fantasmagorie toujours incertaine et décevante. Dans sa doctrine, un voile d'illusion ne s'étend obstinément sur toute connaissance objective que par une conséquence directe des propositions essentielles du système tout entier : en un tissu plus ou moins opaque, la théorie fondamentale des degrés d'objectivation de la chose en soi en a elle-même entrelacé les fils. La connexion de cette théorie antirationaliste et du scepticisme philosophique de Schopenhauer n'a pas été toujours suffisamment reconnue. Elle a même été parfois implicitement contredite : après s'être reporté à la forte étude consacrée jadis par Renouvier à *La Métaphysique de Schopenhauer* (1), on peut du moins le penser. Avec justesse, Renouvier y signale combien l'idéalisme de Schopenhauer incline, ainsi qu'il dit, au fantasmatisme, niant l'existence certaine des objets réels. Mais, loin de remarquer ici les raisons philosophiques de cette irrésistible tendance, le philosophe français développe, au contraire, du système allemand, une interprétation qui en est la contradiction directe, et qui se résume d'ailleurs ainsi : de la représentation à la volonté, il y aurait, dans le système du *Monde comme volonté et représentation,* un rapport qui dans celui d'effet à cause pourrait s'exprimer avec exactitude. Dans la pensée de Schopenhauer, la volonté ne serait même que « l'idée de cause réalisée ». Schopenhauer, sans doute, a reproché obstinément à Kant de n'avoir affirmé la chose en soi que par une application illégitime de la catégorie de causalité. Il ne s'en est pas moins borné lui-même à hypostasier ce même concept d'une prétendue cause première, et, relativement à la volonté chose en soi l'on peut dire : « volonté ou causalité ». Métaphysique arbitraire ou puérile! « Profonde billevesée de la cause pure! » Elle obéit seulement, dans l'esprit de son auteur, à un « procédé d'abstraction à outrance suivi de réalisme naïf ». C'est là, du moins, conclut Renouvier, « l'unique sens intelligible qu'on puisse définitivement prêter à son système de métaphysique (2) ».

Charles Renouvier fut l'un des premiers à commenter remar-

(1) *Critique philosophique*, 21 et 28 octobre 1882.
(2) *Loc. cit.*, p. 198-199.

quablement, en France, la métaphysique schopenhauerienne. Il est d'ailleurs resté l'un des rares philosophes qui s'y soient appliqués. Peut-être n'avait-il pas, quand il dressait contre elle son dur réquisitoire, tous les éléments d'information nécessaires. En tous cas, l'analyse antécédente de quelques concepts de cette philosophie nous permet d'en appeler de la condamnation, un peu brutale, qu'il a portée contre elle. Car si l'on doit adresser sans doute au système de Schopenhauer certaines critiques sévères, il n'en est pas moins assuré que celles qu'a formulées Renouvier reposent ici sur d'inexacts considérants. Dire que la chose en soi est avant tout, pour le philosophe allemand, la substance ou la cause, nous savons que c'est renverser absolument la signification, très spéciale, et la hiérarchie, très déterminée, qu'il s'est au contraire efforcé de donner à ces concepts. Loin de pouvoir s'identifier à la volonté, la causalité, dans cette métaphysique, en est en quelque façon l'antipode. Son privilège, aux yeux du philosophe, est précisément d'être affranchie de l'espace, et, par là même, de la causalité (1). La cause pure n'est pas la chose en soi : car la chose en soi donne l'être au temps et à l'espace, la cause tient au contraire son être de l'espace et du temps. La notion de cause est, d'ailleurs, strictement un concept, une catégorie, et tout ce qui a rapport ainsi à l'entendement, — comme à la raison, — est frappé, selon Schopenhauer, d'une irrémédiable relativité. Dire que la chose en soi est une idée réalisée, c'est, dans le système, affirmer qu'une illusion relative s'est d'elle-même changée en absolue réalité. Non seulement la cause pure n'est pas la chose en soi, mais elle n'est rien ici sans la chose en soi véritable : « une cause est, par son essence même, un phénomène (2) ». Le fondement de toute réalité, dans la philosophie de Schopenhauer, c'est non pas la notion de causalité, ni même une notion différente, quelle qu'elle soit, — mais une force intime et absolument concrète, réfractaire ainsi à tout concept, irréductible même à la volonté. La métaphysique d'un Descartes ou d'un Spinoza peut s'appliquer à suspendre le monde à la réalité

(1) *Monde*, t. III, p. 9.
(2) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 107.

d'une idée vraie, l'idée de Dieu. Schopenhauer proclame au contraire la connaissance incapable de nous garantir la réalité de son objet et impuissante également à se garantir elle-même.

*
* *

Volonté, ou, pour mieux dire, chose en soi, d'une part, matière ou causalité d'autre part, tels sont donc les deux pôles, de signe absolument contraire, autour desquels s'organise le système schopenhauerien. De l'un dérive toute essence ; mais c'est en gravitant vers l'autre que l'essence des choses devient, à des degrés divers, représentation et objet. La chose en soi ne nous livre ainsi ses déterminations et son existence objective que dans la mesure où elle s'achemine elle-même vers la matérialité. Devenir objet de connaissance sensible ou objet de connaissance strictement intellectuelle, cela signifie toujours pour elle dégénérescence, et, à la lettre, appauvrissement.

Cette assertion qu'essence et existence, réalité et objectivité vont ainsi en sens inverse l'une de l'autre, est dès lors intimement liée à celle-ci : qu'il n'y a pas, à rigoureusement parler, de connaissance rationnelle, que l'œuvre de la raison n'a rien de *sui generis,* et que cette « conscience intellectuelle », dont a parlé Kant, loin de garantir et de déborder en quelque sorte notre conscience sensible, se réduit à en reproduire abstraitement les données. En même temps qu'il se plaît à distinguer en nous, sous les termes d'intuition et de raison, une connaissance empirique et concrète, commune à tout être sentant, et une connaissance abstraite ou rationnelle spéciale à l'homme, Schopenhauer insistera donc pour marquer qu'il n'y a pas plus dans celle-ci que dans celle-là, et que la connaissance rationnelle doit être tenue seulement pour une connaissance intuitive moins complète, plus décevante et plus inadéquate au réel (1). De l'une à l'autre, la relation peut être très bien figurée par celle d'une carte de géographie avec la région qu'elle dessine. Il n'y a rien de plus dans un concept rationnel que dans une intuition empirique : il y a même beaucoup moins.

(1) Voir notamment *Monde*, t. I, p. 38.

« Les concepts... tiennent toute leur signification, tout leur contenu, du rapport qu'ils ont avec la connaissance intuitive ; autrement dit, ils sont formés par élimination de tout ce qui n'est pas essentiel (1). » Élimination ou appauvrissement, le procédé ne peut pas apporter à la connaissance intuitive ce que celle-ci ne posséderait pas déjà. A celle-ci donc de découvrir en elle-même l'intégralité des conditions de nos jugements d'expérience, auxquels seule elle donnera toute détermination et toute portée. « En réalité, toute intuition empirique est déjà expérience ; or, est empirique toute intuition qui provient d'une impression sensible (2). »

La première condition de toute expérience, songeait au contraire Kant (3), est une collaboration intime de la sensibilité et de l'entendement. Outre l'intuition des sens, par laquelle quelque chose est donné, il faudra reconnaître ici l'intervention nécessaire des déterminations *a priori* fournies par l'entendement pur. Puissance de synthèse et d'unification, l'entendement, spécifié dans ses catégories, lie le divers de l'intuition sensible, en pénètre, en modifie et en unifie les éléments. Sans doute, l'intuition, comme telle, n'a besoin en aucune manière des déterminations de la pensée ; mais, afin de devenir expérience, elle ne peut que s'abandonner à cette action synthétique des catégories du moi pur. Or, sur ce point, l'hétérodoxie de la doctrine de Schopenhauer par rapport au kantisme est certes bien moins d'avoir concentré en une seule les douze catégories de l'*Analytique transcendantale* que d'en avoir en même temps profondément modifié la signification. Si les catégories sont définies « les concepts les plus généraux qui dussent nous servir à embrasser la diversité des choses (4) », et si l'on a préalablement affirmé de tous les concepts qu'ils sont « tirés, extraits de la connaissance intuitive », c'est la spontanéité formelle, absolument revendiquée par Kant, de l'entendement par rapport aux données sensibles, qui désormais n'existe plus. La

(1) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 70.

(2) *Ibid.*, p. 36.

(3) Cf. Wartenberg : *Der Begriff des transcendentalen Gegenstandes bei Kant, und Schopenhauers Kritik desselben* (*Kantstudien*, 1900-1901).

(4) *Critiq. de la phil. kant.*, p. 73.

catégorie n'est plus le concept pur, capable de marquer notre connaissance d'un caractère de nécessité et d'universalité absolues, mais une simple notion empirique, qu'ici l'*Analytique transcendantale* dédaignait précisément comme une pure chimère (1). De la puissance catégorie kantienne, c'est un simulacre seulement qui subsiste, et, entre l'intuition empirique, fruit de la sensibilité seule, et l'expérience proprement dite, née de la collaboration des sens et de l'entendement, il n'y a plus de distinction réelle.

Si disparaissent ainsi les déterminations *sui generis* attribuées par Kant à l'entendement, c'est que les caractères particuliers qu'il accordait à la raison ont perdu également toute signification possible. La partie de la *Critique de la philosophie kantienne,* qui a rapport à la *Dialectique transcendantale,* est un morceau précieux à qui veut mettre en relief, par des formules multiples, l'opposition radicale des deux doctrines. Qu'est-ce que le « principe de raison », demande Schopenhauer, et comment Kant effectue-t-il le passage du conditionné à l'inconditionné? Et il résume alors lui-même ainsi la réponse de Kant : « Si le conditionné existe, sa condition, elle aussi, doit être donnée, donnée tout entière, donnée complètement ; autrement dit, la totalité des conditions doit être donnée avec son commencement, c'est-à-dire avec l'inconditionné (2). » Et ce terme essentiel de « commencement » se commente ici par ceux de « premier chaînon » de la série, « point d'attache (3) » de la chaîne des causes. Or, le passage de la *Dialectique transcendantale* que Schopenhauer interprète ici est évidemment celui-ci : afin que la raison pure soit considérée comme ayant pour principe suprême l'inconditionné, il est requis « qu'on admette que si le conditionné est donné, soit aussi donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et dans sa liaison) toute la série des conditions subordonnées, série qui, par suite, elle-même est inconditionnée (4) ». Mais l'écart s'accuse aussitôt nettement entre la pensée kantienne et l'interprétation qu'en apporte Schopen-

(1) *Critique de Raison pure.* — *Analyt. trans.*, § 13, trad. Pacaud, p. 122-123.
(2) *Crit. de la phil. kant.*, p. 79.
(3) *Ibid.*, p. 78.
(4) *Critique de la Raison pure*, Trad. Pacaud, p. 300.

hauer. C'est la série elle-même, considérée seulement dans sa totalité, que Kant exige ici inconditionnelle. C'est, considéré isolément, le premier anneau dans la série des causes que Schopenhauer juge par là érigé en absolu. Le concept d'un absolu qui, justement parce qu'il serait autre chose que le premier anneau de la chaîne, dominerait celle-ci et la soutiendrait, voilà ce qu'à ce moment même Schopenhauer n'a pas su reconnaître. C'est précisément ce concept que mettent au contraire en lumière les *Leçons de métaphysique* recueillies par les élèves de Kœnigsberg aux cours professés par Kant : « Si l'on dit que Dieu termine la série, qu'il la clôt, Voltaire répond avec raison que Dieu ne fait pas partie de la série, mais qu'il la tient... Si la série pouvait être continuée à l'infini, on ne pourrait cependant pas arriver à des êtres qui seraient très rapprochés de Dieu, et, de ceux-ci, à Dieu lui-même (1). » A cet inconditionné qui ne fait pas partie de la série, mais qui la tient, Kant, par la critique de toute théologie spéculative, reprochait seulement de n'être qu'une « idée » de la raison, un foyer d'où tous les concepts de l'entendement semblent partir, mais sans qu'on puisse assurer qu'ils partent réellement. Le reproche de Schopenhauer doit être tout autre.

Il dira en effet : le point essentiel à contester, c'est que les conditions d'un conditionné puissent constituer à ce titre une série. Sans doute, à ne consulter que la raison, on peut être tenté de tenir ici l'idée de série pour valable. Mais nous savons la connaissance rationnelle favorable aux obscurités et aux méprises. Seule sujette, mais toujours sujette, au doute et à l'erreur, elle a besoin d'un incessant contrôle que la connaissance intuitive, par sa lucidité même, peut et doit lui apporter. Les errements que l'on a précisément multipliés autour de ce problème des rapports du conditionné à ses conditions n'ont justement été commis, assure Schopenhauer, que parce que la philosophie n'a pas su ici « quitter les généralités vagues de la connaissance abstraite et se placer sur le terrain ferme et précis de la connaissance intuitive (2). » Qu'est-ce donc, pour la con-

(1) Trad. Tissot, p. 164.
(2) *Crit. de la phil. kant.*, p. 80.

naissance intuitive, que la relation de condition à conditionné? Uniquement un rapport entre deux termes concrets et immédiatement perçus, et ainsi simplement une dénomination nouvelle de la relation de causalité. Elle n'est point la relation d'un phénomène conditionné à une série, mais celle seulement d'un phénomène conditionné à un phénomène conditionnant, la série étant absorbée tout entière par celui-ci et ne s'en distinguant pas. Au contraire, « pour qu'il y ait série, il faut que ce qui tout à l'heure était condition soit à son tour considéré comme conditionné; il faut, autrement dit, que l'on recommence à nouveau l'opération tout entière (1). » Et ce « recommencement » est une opération nouvelle, que la précédente rend possible, mais ne nécessite pas, car, « chaque fois que l'on a remonté un chaînon, la chaîne se trouve interrompue, et les exigences du principe de raison sont complètement satisfaites : puis la chaîne recommence dès que l'on considère la condition comme un conditionné (2) ». Il n'y a donc pas de série infinie d'antécédents ou de causes, mais uniquement, telle qu'elle vient d'être définie, une série alternative de conditionnés et de conditions. C'est seulement, dit Schopenhauer, lorsque l'on passe à la connaissance rationnelle que toutes ces différences s'effacent, et que l'on arrive à concevoir, hors des infaillibles clartés de l'intuition, une prétendue chaîne « exclusivement composée de causes et de raisons aboutissant en définitive à un effet (3) ». Pour la reconnaître illusoire, « il suffisait de rechercher le rapport de la connaissance abstraite avec la connaissance directement intuitive (4) ».

Serait-ce enlever à cette argumentation de Schopenhauer sa précision ou en trahir le sens que d'en résumer la conclusion ainsi : « Le conditionné se rapporte sans doute analytiquement à quelque condition, mais non pas à l'inconditionné. » Or, c'est une proposition de Kant même (5). D'avance, Kant a donc exprimé, dans une formule assez dense, l'aboutissant auquel

(1) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 79.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p, 80.
(4) *Ibid.*
(5) Cf. *Critique de la Raison pure*, trad. Pacaud, p. 300.

l'argumentation schopenhauerienne a voulu nous conduire. Mais Kant n'a pas cru que la notion d'inconditionné soit, par cette formule même, absolument battue en brèche. S'il est impossible de rapporter sans doute analytiquement un phénomène particulier à l'absolu, il reste, croit-il, une voie synthétique qui, étant elle-même jusqu'à un certain point légitime et requise, sauvegarde ainsi partiellement pour nous la notion d'absolu. Quand la raison n'a pour rôle, comme dans la doctrine de Schopenhauer, que de « simplifier notre connaissance (1) », c'est l'intuition qui devient le critère suprême de la validité de toute notion ; et, en ce cas, d'une condamnation portée contre un concept par la connaissance intuitive, il n'y a évidemment pas d'appel possible. Mais Kant pensait, au contraire, que l'intuition, loin de conditionner absolument la raison, était formellement conditionnée par elle, et que l'*Esthétique* et l'*Analytique transcendantales,* non seulement ne suffisaient pas à épuiser la théorie de notre connaissance, mais encore, en définitive, ne se suffisaient pas à elles-mêmes. S'il rattachait, dès lors, synthétiquement à la raison pure la notion d'inconditionné, c'est qu'il croyait que l'intervention régulatrice de la raison, nécessaire à la connaissance, nécessitait elle-même et légitimait ainsi l'hypothèse subjective de cet inconditionné. Cette démarche considérable de la philosophie critique, Schopenhauer la censure précisément ainsi : « Quand bien même l'essence de la raison comporterait une hypothèse de ce genre, la raison, dès qu'elle réfléchit, doit considérer cette hypothèse comme un non-sens (2). »

Ainsi, dans un contraste profond, les deux philosophies de Kant et de Schopenhauer s'opposent ici l'une à l'autre en ce que celle-là affirme, et en ce que celle-ci nie, la valeur propre, irréductible, d'une Raison. De l'une à l'autre, le mouvement qui anime chaque partie du système est absolument inverse. Sans doute, intuitions et catégories, sensibilité, entendement, raison, etc., tous les termes essentiels, techniques même, du kantisme sont conservés. Mais leur détermination est nouvelle, et surtout les relations qu'on leur attribue fondamentalement

(1) *Critique de la philosophie kantienne,* p. 82.
(2) *Ibid.*, p. 83.

sont interverties. Kant, par exemple, avait un instant laissé entrevoir que sensibilité et entendement se rattachaient peut-être d'eux-mêmes à une racine commune, — celle-ci, d'autre part, ne pouvant être que la raison. Schopenhauer efface le « peut-être », mais c'est à la sensibilité qu'il rattache définitivement toutes nos facultés de connaissance, dérivant d'abord l'entendement de la compénétration intime de l'espace et du temps, subordonnant ensuite absolument notre connaissance rationnelle à la connaissance intuitive. Ce qui est le moins éloigné de la réalité essentielle, c'est l'aveugle volonté d'abord, puis, par une déchéance successive, la sensibilité, l'entendement, enfin la raison. Et, tandis qu'en dernière analyse, Kant allait jusqu'à penser que, pour l'acte de la connaissance, tout paraît se passer comme si la raison, dans l'intuition empirique, se retrouvait pour ainsi dire elle-même, principe en quelque sorte de toute matière comme de toute forme de la connaissance, nous avons vu, dans le système de Schopenhauer, que l'activité rationnelle, impuissante à enrichir l'intuition sensible de quelque détermination originale, ne lui apporte, en définitive, que généralité vague, incertitude et appauvrissement. Pour nous rapprocher par degré de l'être véritable et nous arracher partiellement à la dangereuse illusion qui, dans toute aperception objective, risque de nous abuser, il n'existe que la représentation sensible rigoureusement soustraite à toute influence rationnelle, et surtout, par une bonne fortune beaucoup plus précieuse, cette connaissance intime que nous acquérons de nous-même, par-delà les formes *a priori* d'espace et de causalité.

*
* *

Une matière qui n'est rien sans la pensée, mais par qui la pensée va déployant sur le monde un dangereux voile d'illusion ; un entendement qui n'est que le corrélatif objectif de la matière ou causalité ; d'autre part, une raison, mais qui emprunte à l'intuition sensible toute signification et tout contenu, tels sont donc déterminés par Schopenhauer quelques-uns des principaux concepts de la théorie de la connaissance. Ils

transposent ainsi dans la gamme du naturalisme cette autre théorie de la connaissance dont ils se prétendent directement issus, et qui remplit la *Critique de la Raison pure* tout entière.

Ce serait puérilité que de vouloir en quelques lignes disposer strictement ici les deux doctrines en parallèle, et, entre elles, de décider. Mais les pages qui précèdent ont pu suffire à mettre un instant en lumière que si Schopenhauer s'est sans doute attaché à insuffler au kantisme un élan nouveau, il a dû bien souvent, pour réaliser sa tâche, substituer au criticisme une doctrine moins compréhensive, un système plus agressif et en quelque sorte plus inquiet. Il a dû, en particulier, pour la genèse de la connaissance, méconnaître la spontanéité formelle, strictement irréductible, des catégories de l'entendement, et dénier en même temps à la Raison pure son importance régulatrice, garantie du droit de cette même Raison pure à exercer selon Kant, dans le domaine pratique, un mandat impératif. Par ces deux négations étroitement connexes, c'est aux concepts essentiels de la métaphysique rationaliste qu'il refuse rigoureusement de conserver leur traditionnelle importance, tandis que l'effort de conciliation qu'est le Kantisme avait précisément pour objet de sauvegarder, s'harmonisant avec le point de vue empirique, ce qui lui paraissait indispensable dans leur signification et dans leur portée. De cette diversité d'allure des deux doctrines, la critique détaillée que Schopenhauer a faite de la philosophie kantienne nous fournit elle-même une expression appropriée lorsqu'elle reprend pour son compte la proposition de Schelling : le criticisme est un « système d'accommodation (1) ». Système accommodant, et, pour mieux dire, système compréhensif, plus apte donc que beaucoup d'autres, et, en l'occurrence, plus apte que la doctrine même de Schopenhauer, à tenir compte, sans en altérer le sens, d'un très grand nombre de faits scientifiques, comme d'un très grand nombre de concepts élaborés par la philosophie.

Mais, à la faveur de l'intransigeance même qu'elle va, au contraire, professant parfois, il devient possible à la doctrine schopenhauerienne d'introduire, d'autre part, dans la spécula-

(1) *Critique de la philosophie kantienne*, p. 101.

tion philosophique certains éléments originaux. Elle ne rend plus étroit et mesquin le champ d'action de plusieurs notions métaphysiques, encore tenues rationnellement en haute estime par Kant, que pour réserver une autorité plus grande à des notions neuves ou renouvelées, dont celle de volonté ou vouloir-vivre est sans doute la plus remarquable. C'est donc à faire place à ces nouvelles venues qu'elle s'applique, en définitive, par cette critique sévère qu'elle institue à l'égard de certaines données épistémologiques jusqu'à elle conservées. La détermination des concepts de causalité ou de matière, d'entendement et de raison, apparaît essentiellement ainsi comme le côté polémique ou critique de cette philosophie. Elle n'en définit pas moins, en l'opposant implicitement à toute autre, l'orientation générale de la doctrine. Aussi Schopenhauer nous l'a-t-il avec insistance présentée comme une inévitable propédeutique à sa théorie de la chose en soi. Prendre par ce côté accès dans son système, lui demander premièrement sa théorie non de la la volonté, mais de l'irréel, c'est, dès lors, pour comprendre l'ensemble de sa doctrine, se conformer à la marche progressive que lui-même il nous a tracée.

J. LOUIS.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Ernest Naville : *Les Systèmes de philosophie ou les Philosophies affirmatives.* Un vol. in-8°, 400 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan.

On est surpris — et réconforté — en ce temps d'analyse à outrance de rencontrer un ouvrage de synthèse philosophique. M. Naville s'était acquis par sa longue carrière de recherches le droit de jeter un regard d'ensemble sur les systèmes et de les juger du haut de sa sereine et noble intelligence.

Son livre comprend trois parties : l'*analyse*, l'*hypothèse* et la *synthèse*, correspondant aux trois moments de la méthode métaphysique : *observer* les phénomènes de l'univers ou du moins rassembler les observations typiques que fournissent les sciences expérimentales, *supposer* une explication de l'ensemble de l'univers, *vérifier* cette explication. La première et la troisième partie sont simplement ébauchées (Linéaments de l'analyse, Linéaments de la synthèse). La deuxième seule est achevée.

Pour M. Naville la caractéristique essentielle d'un système métaphysique est « l'effort de la pensée pour atteindre l'unité », le principe unique des choses (p. 55); toute philosophie affirmative est un *monisme*. Nous hésiterions, soit dit en passant, à adopter cette définition qui, prise à la lettre tendrait à exclure du catalogue des métaphysiques jusqu'au dualisme matière et démiurge des grands philosophes Grecs. Quoi qu'il en soit, les systèmes de philosophie sont spécifiés par leur affirmation sur la nature du principe universel, et de ce point de vue il n'existe que trois systèmes vraiment distincts : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme.

Le matérialisme, mécanique ou transformiste, échoue dans sa prétention de ramener à l'unité d'abord les phénomènes psychiques, puis la force et la matière : il se contraint lui-même à nier des données

évidentes de l'analyse, telles que la distinction du sujet et de l'objet dans la connaissance, ou l'obligation morale.

On en peut dire autant de l'idéalisme : il conduit à la négation du principe de contradiction, du libre arbitre, de la distinction du bien et du mal comme de la vérité et de l'erreur.

L'un et l'autre ont pour résultat commun un déterminisme universel qui contredit les besoins du cœur, les exigences de la conscience, et jusqu'au légitime usage de la raison.

Le spiritualisme seul, avec sa notion d'un esprit éternel, libre créateur de l'univers, explique le passage de l'un au multiple, applique légitimement l'idée innée d'infini, donne l'intelligence du double fait de la liberté humaine et de l'obligation morale, fournit une solution du problème du mal, et rend raison du déterminisme du monde.

L'histoire de la philosophie est celle des vicissitudes de ces trois systèmes, « et elle se présente à nous comme un raisonnement de vingt-cinq siècles qui exclut le matérialisme et l'idéalisme, et amène à chercher enfin l'explication de l'univers dans la puissance d'un esprit éternel » (p. 319).

On pourrait faire plus d'un reproche de détail au livre de M. Naville.

Parfois la documentation faiblit : c'est ainsi que la psychologie contemporaine semble s'arrêter à Maine de Biran.

Certains jugements historiques surprennent, tels que l'accusation portée contre la philosophie médiévale d'avoir laissé « pâlir et quelquefois s'effacer l'idée du libre-arbitre » (p. 294).

La division de l'idéalisme en idéalisme de l'origine (Spinoza) et idéalisme de la fin (Hégel) paraît au moins incomplète ; ne fallait-il pas tenir compte aussi des formes psychologiques de l'idéalisme, et Berkeley n'est-il pas aussi représentatif de ce système que Spinoza ou Hégel ?

Mais si l'on considère l'œuvre dans son ensemble, on ne peut se défendre de louer la netteté et l'ampleur du dessein, le ferme bon sens de l'argumentation, l'efficacité de la critique, l'indépendance du jugement sur les idoles du jour.

M. S.

Henry Sturt : *Idola Theatri. A criticism of Oxford thought and thinkers from the Standpoint of Personal Idealism.* 1 vol. in-8° de 340 pages, Macmillan and C°, London.

Après le manifeste qu'il a publié en 1902 sous le titre *Personal Idealism* et auquel ont collaboré des écrivains tels que MM. F. C.-

S. Schiller, H. Rashdall et Russell, M. Sturt a entrepris une critique de « la pensée d'Oxford », c'est-à-dire de l'intellectualisme hégélien propagé en Angleterre par T.-H. Green, M. Bradley, le professeur Bosanquet et leurs disciples. C'est au nom d'un volontarisme qui insiste surtout sur l'effort personnel que la pensée idéaliste de ces écrivains est jugée insuffisante. M. Sturt, avec Schiller, combat le germanisme, véritable intrus, complètement *uncongenial* à l'esprit anglais. Sa lutte est conduite avec beaucoup d'entrain et témoigne de sérieuses qualités polémiques ; M. Sturt reconnaît d'ailleurs le talent de ses adversaires et y rend hommage avant d'attaquer hardiment l'ennemi.

Cet ennemi, — les idoles du théâtre, — se présente à lui sous la triple forme de l'intellectualisme, de l'absolutisme et du subjectivisme. Nous résumerons rapidement les principales critiques qu'il adresse à ces doctrines. — L'intellectualisme, (c'est-à-dire la doctrine « qui essaie de tout expliquer en termes de pensée ou de raison, néglige les autres aspects de notre expérience, plus particulièrement l'aspect sensation et volition »), ne part pas de l'expérience individuelle où précisément ces faits sensibles et volitionnels sont donnés, mais d'un absolu, d'un système harmonieux de relations conçu comme le type même de la réalité. Mais l'intellectualisme ne peut rendre compte des objets, qui sont donnés comme quelque chose d'extérieur à l'esprit, et d'une autre nature que l'esprit. Le panlogisme intellectualiste ignore l'abîme qui sépare l'existence spirituelle des personnes de l'existence non spirituelle des choses ; il ne peut expliquer leur réalité en tant que faits bruts ; il nie leur « caractère dynamique », le fait qu'ils sont des forces en exercice et qu'ils offrent une résistance à l'action comme à la pensée. D'accord avec ses principes, l'intellectualisme nie la réalité du temps et du changement, pures apparences sans fondement réel, et par suite, il est incapable de former une notion exacte de l'histoire. L'absolu dont il part, le force également à méconnaître l'effort individuel et la liberté humaine. En psychologie, l'impuissance de l'intellectualisme est tout aussi manifeste ; la sensibilité n'est qu'une étape nécessaire du développement de l'esprit ; on la *déduit* de l'absolu, on ne l'observe pas d'une façon positive et dans sa réalité concrète. La volonté est conçue comme la réalisation d'une idée, mais comme l'on ignore l'élément « décision » dans l'action volontaire, il est impossible d'expliquer pourquoi telle idée se réalise alors que telle autre ne se réalise pas. Bref, l'expérience personnelle est la pierre d'achoppement de tout intellectualisme. En logique, l'intellectualisme se borne à des consi-

dérations sur les sciences les plus abstraites et dédaigne la connection intime de la connaissance avec la vie ; la connaissance est due à une pure curiosité spéculative; la vérité est quelque chose d'indépendant, un *an Sich* sans relations réelles avec l'esprit qui connaît. En morale, en politique, en religion, partout se retrouvent les mêmes lacunes, le même mépris systématique des données concrètes de l'expérience individuelle, la même tendance à la simplification et à l'abstraction.

L'absolutisme de M. Bradley est tout aussi peu satisfaisant. L'absolu n'est pas pour M. Bradley une pensée pure, comme l'avait cru Hégel ; c'est une expérience immédiate, sans relations, sans distinction, une et compréhensive, et cette expérience nous est donnée sous forme de *feeling*. Mais ce « Spinozisme mystique » aboutit au scepticisme. Tout le livre de M. Bradley, depuis sa critique des apparences jusqu'au dernier chapitre : *Ultimate Doubts* manifeste le scepticisme le plus complet; l'auteur se réfugie dans cet ineffable éblouissement de l'infini dont parlait Amiel. L'absolutisme ne peut satisfaire ni le logicien ni le moraliste, ni l'homme religieux ; doué d'aptitudes remarquables à la destruction, il ne peut rien édifier. Le subjectivisme enfin, sous toutes ses formes, est une théorie incomplète, le résultat d'une analyse insuffisamment poussée ; loin de stimuler à l'action, il élimine au contraire toutes les causes réelles et profondes de notre effort en supprimant le milieu extérieur sur lequel notre activité doit normalement s'exercer.

Ces trois idoles ont une même origine : l'idéalisme, le subjectivisme allemand, qui, sans jamais avoir été accepté complètement en Angleterre en raison de son mépris pour l'expérience, a eu cependant une influence considérable dans les Universités. Green est en grande partie responsable de cette direction funeste aux traditions intellectuelles de la race ; après lui M. Bradley et M. Bosanquet ont contribué à répandre cette philosophie abstraite, détachée de la vie réelle, oublieuse de l'expérience personnelle et de l'évolution. Il est temps que l'esprit anglais revienne à une philosophie plus proche des faits, capable de donner satisfaction aux données de l'expérience et aux aspirations les plus légitimes de l'individu.

On le voit, le livre de M. Sturt est d'inspiration franchement volontariste et pragmatiste. L'auteur nous a donné dans cet ouvrage un examen critique très clair et bien ordonné des principales formes de l'intellectualisme néo-hégélien. M. Sturt comme M. Schiller a vaillamment entrepris la lutte contre les « idoles du théâtre » ; il faut ajouter qu'il ne les a pas détruites. Les philosophes combattus par

les volontaristes se défendent et vont même jusqu'à prendre à leur tour l'offensive. Le combat dure encore dans les colonnes des revues anglaises ; il ne nous appartient pas d'en être l'arbitre ou de prédire la victoire à l'un ou à l'autre camp. Mais ces discussions prouvent l'intérêt qui s'attache aux questions philosophiques ; c'est un témoignage de l'activité de la pensée saxonne, de sa vigueur, de sa pénétration. De cela nous pouvons, sans aucune injustice, féliciter également les champions du volontarisme et les tenants de la métaphysique néo-hégélienne.

E. Baron.

Dr Eugen Heinrich Schmitt : *Kritik der Philosophie vom Standpunkt der intuitiven Erkenntnis* (1), VIII-507 pages, Fritz Eckardt, Leipzig, 1908.

Les lecteurs qui ne connaissent pas déjà la *Gnosis* du Dr Schmitt ou son *Ibsen als Prophet*, seront passablement interloqués en ouvrant ce volume. Dès les premières pages ils apprendront que « le grand chef-d'œuvre du démon dans le monde porte le titre d'Histoire de la philosophie (2) », qu'à l'avenir « tout doit se présenter à nous comme le jeu pleinement réel de l'être fondamental s'actuant dans une vivante unité, et que cet être s'identifie avec nous-mêmes », « que le « oui » et l' « amen » sacré à toutes les formes de la vie intérieure, prédit par notre prophète Fr. Nietzsche comme la caractéristique du troisième âge du monde, doit se réaliser jusqu'au dernier iota (3) ». Voici le début d'un chapitre sur le réalisme d'Ed. de Hartmann. « On pénètre dans le royaume du savoir de la même façon qu'on entre dans le paradis musulman : par un pont étroit comme le tranchant d'un sabre de Damas. Sur ce sentier, aussi fin qu'un cheveu et qui divise les champs lumineux du vrai des abîmes obscurs de l'illusion, celui qui bronche tombe dans des précipices sans fond. Et ces précipices ne se contentent pas de l'engloutir dans sa chute ; pendant qu'il chancelle ils le séduisent en lui montrant des sentiers fleuris, des sentiers faciles, qu'il croit devoir le mener au pays heureux de ses désirs... Mais dès qu'il tombe, tous ces mirages de fleurs se changent en nébuleux chaos, au travers desquels l'âme errante est traînée par les djinns de la nuit dans tous les abîmes de la contradiction... (4) » On aurait dit plus simplement que

(1) *La philosophie critiquée du point de vue de la connaissance intuitive.*
(2) p. 2.
(3) p. 5.
(4) p. 123.

l'erreur est toujours aisée et souvent opiniâtre. Pourquoi M. Schmitt ne s'est-il pas débarrassé de cette phraséologie envahissante et fuligineuse ! On le regrette d'autant plus qu'il avait des choses intéressantes à nous dire, mais il a voulu les enfouir sous un sédiment littéraire si épais, que le lecteur le plus bienveillant se décourage à les y rechercher.

Le livre se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur pose les principes d'une critique radicale de la philosophie ; dans la seconde, il applique ses conclusions à l'étude des différents systèmes. L'idée fondamentale du livre c'est que la philosophie, telle que l'ont comprise jusqu'ici les penseurs, repose sur une funeste illusion. Cette illusion en a vicié le développement et en paralyse encore aujourd'hui la vigueur, et pourtant elle a été nécessaire comme l'est toute expérience de l'erreur : elle seule permet de retrouver la vérité en parfaite conscience. Les penseurs ont confondu deux ordres de recherches bien distincts ; ils ont mêlé deux questions disparates : la question de la connaissance comparative et celle de l'expérimentation immédiate. La première se formule ainsi : le fait de conscience, qui se manifeste dans le cercle intérieur de la vie a-t-il en dehors de ce cercle un exemplaire dont il soit la reproduction ? le fait subjectif est-il la copie d'un original objectif ? la seconde question ne s'occupe que de réaliser pleinement le contenu de ces faits internes. La première question ne comportait qu'une réponse dubitative et parce qu'on l'avait inconsciemment identifiée avec la seconde, le doute s'est étendu à cette dernière. On s'est demandé si la réalité intérieure, le fait de conscience immédiat était vraiment la réalité ou si, derrière ce rideau subjectif d'apparences, ne se cachait pas un inaccessible noumène. Cette interrogation n'a pas de sens. La réalité originale ne peut se trouver en dehors du fait donné dans la conscience ; la chercher ailleurs c'est faire comme le cavalier de la fable et poursuivre follement la bête qu'on monte (1) ; c'est « renouveler la confusion fondamentale de l'homme, qui n'est pas encore mûr pour se connaître lui-même », embrouiller la question de la reproduction correcte avec celle de l'existence première et vouloir « inventer » la vérité par des combinaisons ingénieuses et des spéculations discursives, au lieu de la « découvrir », d'un pur et clair regard sous la forme de l'intuition immédiate et de la vie intérieure (2). C'est là une

(1) *Die Philosophie gleicht damit dem Reiter, der das Pferd, auf dem er sitzt, erst suchen geht*, p. 110.

(2) p. 147.

conviction fortement enracinée chez M. Schmitt, à en juger par l'insistance qu'il met à y revenir et la sonorité des imprécations qui l'appuient (1).

On aurait tort de conclure de certaines similitudes verbales à une identité ou même à une parenté de doctrine entre M. Schmitt et M. Bergson ou M. Blondel. Notre auteur maintient de tout son pouvoir le primat de la réflexion, ce qui paraît étrange dans un système, où la valeur suprême de réalité est accordée à la perception immédiate (2). Il nie carrément que la réflexion analytique déforme quoi que ce soit dans son objet. On s'étonne de voir une négation aussi hardie et capitale pour la doctrine qu'elle supporte, justifiée sommairement par un appel au sens commun et une parité tirée des mathématiques : « En réfléchissant sur le triangle je ne change rien à sa géométrie. » Il est trop clair que le triangle est une abstraction et que la parité cherchée n'existe pas; et pour ce qui est du sens commun, on ne voit pas bien ce qu'il vient faire dans l'élaboration d'un système ontologique; d'ailleurs chacun sait qu'il patronne indifféremment toutes les théories pour peu qu'on l'y « sollicite ».

Comment l'analyse réflexe va-t-elle « découvrir », expliciter la réalité touffue des états de conscience? M. Schmitt compare ceux-ci aux formes géométriques (3). Sur un cube, on retrouve la ligne et le plan; pareillement les formes de vie inférieures se trouvent impliquées, comme déterminations limitantes, dans les formes de vie plus développées. Au plus bas degré de l'échelle vitale, nous trouvons l'impression sensible élémentaire, « ponctuelle » et momentanée; avec une fonction, une activité du vivant, qui synthétise tous ces instants, en fait la différentielle « et fonde ainsi la forme de vie linéaire » (4). L'intuition sensible plus élevée est à deux dimensions : C'est grâce à elle que nous voyons par exemple une étendue verte. Elle se résout en impressions sensibles élémentaires, en points verts, que la fonction vitale groupe suivant deux axes de coordonnées. Les formes de vie se perfectionnent donc en augmentant leurs dimensions et elles gardent toujours en elles les formes de vie inférieures. Et comme il n'y a pas de motif pour s'arrêter à trois dimensions, nous entrevoyons le moment où la conscience humaine dépassera le stade actuel de connaissance et « fera la différentielle » de sa forme de vie présente. « A la place de l'homme, de l'être à

(1) *Beim Geist des Aristoteles und aller Meister der Sorbonne !* p. 4.
(2) Cf. pp. 150 et 151.
(3) p. 152.
(4) p. 175.

conscience infinie et à conscience personnelle finie, on voit poindre le surhomme, le Dieu-homme du nouvel âge du monde, l'être, dont la conscience sera infinie et dont la conscience personnelle sera pareillement infinie » (1). Ces prophéties échappent évidemment à toute critique.

P. Charles.

II. — PSYCHOLOGIE

N. Vaschide : *Essai sur la Psychologie de la main.* Un vol. in-8°, 501 pages, de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale.* — VI. — Paris, M. Rivière, 1909.

Cet ouvrage, qui est le sixième de la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*, dirigée par M. E. Peillaube, directeur de la *Revue de Philosophie,* est une synthèse fort intéressante des études très diverses et très complexes, auxquelles peut donner lieu la *main.* Combien il est regrettable qu'une mort prématurée n'ait pas permis à son auteur de lui donner une forme achevée !

Tel qu'il est, pourtant, il constitue un recueil très utile des principaux documents relatifs à la question. Comme le dit M. le Professeur *Charles Richet*, dans la préface qu'il a écrite pour cet ouvrage, on y retrouve « toutes les rares et exquises qualités de *Vaschide*... une érudition sûre et universelle, une perspicacité analytique toujours en éveil, et cette ingéniosité de vues et de style sans laquelle les œuvres les plus profondes ne comptent pas ». C'est, dit-il encore, « une œuvre faite d'originalité et d'érudition, deux qualités qui sont bien rares, même isolées, et qu'on trouve réunies ici ». On y lira avec intérêt les chapitres historiques sur les sciences divinatoires chiromantiques, sur la chirognomonie, sur la main dans les œuvres d'art, sur les empreintes digitales, sur la pathologie de la main, sur la main au point de vue anthropologique et au point de vue psychologique, sur la poignée de main et le geste, sur les recherches expérimentales de l'auteur, relativement aux prévisions chiromantiques, etc. On y trouvera aussi des bibliographies étendues de diverses questions qui y sont traitées.

En lisant certaines de ses pages fines, émues ou pittoresques, ceux

(1) Cf. *Selbstanzeige,* du Dr Schmitt, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik,* Bd. 132, Heft. 2, Juillet 1908, p. 299.

qui ont connu *N. Vaschide* se rappelleront l'intelligence large et toujours en éveil de ce jeune savant épris de l'observation de la vie sous toutes ses formes et qui, derrière les phénomènes objectifs et précis qu'il prenait si volontiers pour objets d'études, visait toujours à saisir la rumeur confuse ou le bruissement à peine perceptible de la vie psychologique elle-même.

P. F.

James Bissett Pratt : *The Psychology of religious Belief*. Un vol. in-12 de XII-328 pages. New-York, The Macmillan Company.

Ce volume comprend trois parties : 1° Une ébauche de théorie de la vie psychologique et de la croyance : 2° un aperçu historique de l'évolution des principales religions ; 3° la description de l'état présent de la croyance religieuse dans les consciences individuelles.

En psychologie, M. Pratt utilise les recherches et les théories récentes sur la conscience. Il distingue dans la vie psychique deux groupes d'éléments, d'une part, les éléments définis, descriptibles et communicables, à savoir l'idéation et l'expérience sensorielle, d'autre part, le domaine plus large et plus profond de l'indéfini, de l'indescriptible, du subjectif, qui comprend les sentiments conscients et les phénomènes subconscients, impulsions instinctives, réactions héréditaires, tendances natives. Semblablement il distingue trois sortes de croyances, celle qui n'a pas d'autre fondement que la crédulité primitive, et qui consiste à accepter sans contrôle toute affirmation qui se présente, — la croyance intellectuelle qui veut des idées claires et cherche des preuves rationnelles, — enfin celle qui tire son origine des impulsions de la masse subconsciente. Cette division tripartite convient en particulier aux croyances religieuses : il y a « la *religion de la crédulité primitive*, la *religion de la pensée ou de la raison*, et *la religion du sentiment* ».

L'auteur s'applique ensuite à montrer la succession et le développement de ces trois phases dans l'histoire des peuples primitifs, des Hindous, des Hébreux, et du Christianisme. Ces quatre chapitres laissent l'impression d'une construction systématique plutôt que d'une exacte synthèse historique, tant le parallélisme des lignes apparaît rigoureux dans cette quadruple évolution religieuse. Nous ne pouvons pas en entreprendre ici la critique détaillée.

Le chapitre intitulé « Les trois phases de la croyance chrétienne » se termine par une condamnation radicale de la religion de la pensée. Moins de dix pages suffisent pour critiquer les preuves ontologique,

cosmologique et téléologique de l'existence de Dieu : Kant a dit le dernier mot, et la théorie darwinienne de la sélection naturelle a supplanté le vieux théisme. C'est un peu sommaire, et cela paraîtra même rétrograde à ceux qui savent le sort fait par la science d'aujourd'hui à *la sélection naturelle* d'hier. Ajoutons que les « raisons de croire » à l'autorité surnaturelle de l'Eglise catholique ou même de la Bible ne sont pas même examinées, et l'on jugera sans doute hâtive et... hardie cette conclusion de la deuxième partie : la religion d'autorité est morte, et la religion rationnelle est mourante.

La troisième partie présente un réel intérêt . Comme on devait s'y attendre, M. Pratt discerne déjà les trois phases de la croyance dans l'enfance et la jeunesse : quelques détails statistiques méritent l'attention. Son étude de la religion de l'âge mûr a pour base les résultats d'une enquête personnelle sur les membres d'une collectivité limitée. Cinq cent cinquante questionnaires ont provoqué soixante-dix-sept réponses positives qui se répartissent naturellement en trois classes, quarante répondants appartiennent à la catégorie des quasi-mystiques dont la croyance se fonde sur un besoin impulsif ou sur une expérience affective personnelle. Seize autres ont éprouvé cette expérience mais ne semblent pas en faire le fondement principal de leur croyance. Et l'auteur croit pouvoir conclure qu'il y a dès maintenant « grande prépondérance de l'expérience affective sur le raisonnement et l'autorité comme base de la croyance » (p. 261), et que cette expérience personnelle sera bientôt reconnue pour la seule base assurée (p. 303). En vérité, l'induction est un peu précipitée. A-t-on établi que la collectivité atteinte par le questionnaire est représentative de l'humanité religieuse ? Et les quarante quasi-mystiques sont-ils donc évidemment représentatifs de la majorité de cette collectivité ?

Il nous semble que, tout au contraire, ce chiffre de quarante doit approcher de la totalité des quasi-mystiques. Car ceux-ci, ayant quelque chose d'original à décrire, peuvent être alléchés par l'occasion de le publier; tandis que les dociles et modestes croyants n'éprouvent guère le besoin de se raconter ni de redire leurs raisons de croire que personne n'ignore. Ajoutez à cela que les termes mêmes du questionnaire, à défaut d'autres informations, révélaient assez les tendances de son auteur pour attirer la sympathie et les réponses des libres-penseurs religieux, et pour détourner tout autant les confidences de la plupart des orthodoxes. Il y a même dans l'ensemble des questions comme une préoccupation de suggérer la prépondérance de l'expérience et de n'obtenir que des descriptions d'expé-

riences, qui a pu empêcher plus d'un répondant d'avouer l'influence des arguments d'autorité ou de raison sur sa croyance.

A ces rapides réflexions sur la méthode de M. Pratt il serait utile de joindre une critique de sa théorie empiriste ; mais ce travail, souvent fait d'ailleurs, dépasserait les limites d'un compte-rendu.

M. S.

III. — ESTHÉTIQUE

Paul Gaultier : *Reflets d'histoire.* Un vol. in-16 de XXVII + 288 pages. Hachette, Paris 1909.

M. Paul Gaultier est un esprit actif qui, à travers des études sur l'art et sur la morale, cherche à dégager l'essence et la direction de la mentalité contemporaine.

Dans ce dernier volume, *Reflets d'histoire,* l'auteur montre de quel prix sont les ouvrages des artistes pour la connaissance du passé. L'œuvre d'art appartient, en effet, à l'histoire qui l'explique et qu'elle éclaire. Non pas du tout qu'il y ait le moindre rapport entre l'art pur et telle scène historique. Un peintre peut avoir exécuté un tableau fort représentatif d'une époque, et ce tableau ne valoir rien. Toutefois on ne saurait contester que l'histoire rend les plus grands services à la compréhension des œuvres d'art. Taine nous a appris que l'œuvre d'art, n'est jamais une création absolue, sans antécédents ni conséquents, elle fait partie d'un certain milieu et d'un certain moment. Encore qu'un chef-d'œuvre soit de tous les temps et doive porter la marque de l'éternité, il n'en est pas moins représentatif d'un état d'âme donné. « Toute œuvre d'art porte une date ».

M. Gaultier après avoir développé ces idées directrices, s'efforce de nous initier par le moyen de l'art à la vie de l'ancienne France. Il nous mène pas à pas dans les différentes pièces du Louvre et de Versailles, et par les successives transformations architecturales et picturales de ces admirables châteaux, nous explique les changements survenus dans les mœurs françaises et les variations de l'idée monarchique. Tour à tour forteresse, manoir, château et palais, le Louvre accuse par son histoire, celle de le monarchie, et l'idée qu'on s'en est formé au cours des âges. De même Versailles, demeure l'image toujours vive, et comme le reflet de la puissance absolue de la France, par sa création d'abord, par son style ensuite, et enfin par les transformations que les derniers rois lui ont fait subir.

Passant au *sentiment de la nature dans les beaux-arts,* M. Gaultier étudie l'apport des générations successives dans l'orchestration de ce sentiment, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Enfin dans les deux derniers chapitres, l'auteur étudie au moyen de *l'art de la mise en scène* et de *l'orfèvrerie,* les processus de la mentalité collective des peuples, les variations des sentiments humains.

Ces études sont une précieuse contribution à l'étude de la psychologie ; elles nous permettent de saisir comme dans un miroir, les diverses attitudes de la physionomie morale des peuples, au cours des siècles.

T. DE VISAN.

IV. — PHILOSOPHIE DU DROIT

Giorgio del Vecchio : *Presupposti filosofici della nozione del Diritto.* Bologne, ZANICHELLI.

Ce livre, bourré d'abondantes références qui constituent virtuellement une bibliographie très nourrie de philosophie juridique, se propose d'établir par quelle méthode il convient de dégager et de définir la notion de Droit.

On n'a pas encore réussi à donner du droit une définition vraiment scientifique. L'auteur se propose d'en préparer les éléments.

Après avoir réfuté l'interprétation sceptique des variations et des contradictions du Droit positif, et montré que la mentalité sceptique n'est, dans l'histoire de la pensée, qu'une halte provisoire préparant un travail plus approfondi de reconstruction, il remarque que le spectacle des contradictions juridiques « vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » n'engendre pas nécessairement le scepticisme. Il engendre aussi la notion d'un Droit naturel, reflet de la justice idéale, supérieur aux diverses variétés du Droit positif, de même que le spectacle du mal engendre aussi bien une preuve de l'existence de Dieu qu'une objection contre cette existence. L'auteur réfute en passant (pp. 35-37) les théories qui nient le Droit naturel et n'admettent d'autre Droit que le Droit positif : « Nous tenons pour assuré, dit-il, que la notion de Droit Naturel, comme elle a résisté aux objections des sceptiques et des empiristes d'antan, résistera aussi à celles des positivistes modernes, et accompagnera encore l'humanité dans l'avenir ».

Mais il ne faut pas confondre la notion du Droit Naturel avec la

notion du Droit en général, dont le Droit Naturel n'est qu'un aspect particulier, et qui est l'objet de l'ouvrage.

D'ailleurs, la synthèse des éléments communs à toutes les législations positives ne peut suffire à établir ni la notion de Droit Naturel, qui, se confondant alors avec le *jus gentium*, ne serait qu'une variété du Droit positif, ni la notion du Droit en général, qui doit convenir, non seulement aux facteurs communs des législations, mais encore à leurs facteurs différents.

Le déterminisme historique à la Vico n'y suffit pas non plus : les lois qui président aux évolutions historiques et aux évolutions juridiques ne sont pas tellement rigides, constantes et uniformes, qu'on puisse y découvrir l'indication de la nature du Droit. L'école de Vico a méconnu ce qu'il y a de spontané dans l'évolution historique du Droit, qui n'est pas autant géométrique qu'il se plaisait à le penser.

L'auteur trace alors l'histoire très intéressante et très complète de la notion des rapports du Droit avec ses conditions historiques. Ce n'est qu'avec Vico et Montesquieu que l'on a compris que les diversités juridiques des peuples ne sont pas fortuites. Après ces précurseurs, les Économistes, surtout les Physiocrates avec Turgot, ont expliqué les variations historiques intrinsèquement, au lieu d'emprunter une explication métaphysique, extrinsèque aux faits sociaux. La notion du progrès a coordonné synthétiquement les doctrines économiques, et fourni, dans la philosophie de Kant, la plus haute formule de la conception rationaliste du mouvement de l'histoire, en même temps que le corollaire indispensable du théorème de la loi morale dont elle encourage l'observation. Survient ensuite l'École Historique de Savigny, inspirée de Hegel et de Schelling, et née d'une réaction contre le rationalisme, qui s'était discrédité dans les excès de la Révolution française : pour cette école, phénoméniste et relativiste, le Droit n'est qu'un produit historique de la vie des peuples, connexe à toutes les autres formes de cette vie ; il est un perpétuel *devenir* en fonction psychologique de la conscience populaire. Spencer achève l'œuvre de l'École Historique en introduisant dans les études sociales la notion biologique et évolutionniste d'adaptation au milieu : le mouvement historique s'explique par les nécessités de cette adaptation, et n'est, d'ailleurs, qu'un cas particulier de l'évolution cosmique, en général. Enfin, l'histoire comparée ou l'ethnographie du Droit coordonne ces tendances nouvelles, et rend compte de la genèse et des transformations parallèles du Droit. Ces préoccupations historiques ont vidé la philosophie contemporaine de toute prétention à rechercher quelle est la substance ou l'essence objec-

tive du Droit : on dédaigne d'approfondir la notion même de Droit, dans laquelle on voit un reste de métaphysique.

Il est vrai que l'ethnographie juridique découvre des facteurs communs à toutes les évolutions juridiques, et révèle, notamment, que, partout, le Droit évolue en cessant d'être strictement nationaliste pour devenir largement humaniste et cosmopolite : la réalité historique fait peu à peu du Droit quelque chose d'universel, comme le postulait la raison logique. Mais cette indication du dynamisme historique ne peut suffire à une définition du Droit : car une bonne définition du Droit doit convenir même aux diversités du Droit positif, et non pas seulement à son unité progressive. Une notion logique du Droit ne peut donc pas être déduite des *faits* historiques, du *contenu* de l'expérience juridique.

On ne saurait parler d'évolution historique du Droit, sinon en fonction d'une *idée* abstraite et préalable du Droit qui coordonne ses évolutions. L'unité et l'universalité du Droit sont d'ordre abstrait et formel, et non pas d'ordre historique et matériel. Le Droit est une *forme* de la connaissance, et sa notion logique doit être soudée à la théorie générale de la connaissance, à la critériologie, dont l'auteur retrace l'histoire depuis Platon jusques à Kant, en passant par Aristote, par le réalisme, le nominalisme et le conceptualisme du moyen âge, et par les théories plus modernes des idées innées et de l'empirisme. L'observation historique ne peut fournir les éléments que d'une *généralisation,* et non pas d'une *définition* proprement dite.

L'auteur critique ici, fort judicieusement, les éxagérations de l'École Historique, et montre l'impossibilité dans laquelle elle se trouve d'établir une notion purement empirique du Droit, au mépris de la notion logique que s'était traditionnellement efforcé de dégager la philosophie juridique. Ce mépris de l'empirisme pour la spéculation logique se traduit pratiquement par un fâcheux divorce entre la *conscience* du Droit qui continue à se poser le problème traditionnel de la justice en soi, et la *science* du Droit qui assiste impassiblement aux transformations de la conscience juridique sans pouvoir les guider comme ce serait son rôle. L'historicisme et le positivisme, qui ont pu marquer une réaction heureuse contre un rationalisme trop dédaigneux des faits, méconnaissent qu'il est impossible d'observer les faits juridiques sans une certaine *notion* préalable du Droit, que se bornent à préciser et à développer l'histoire et la psychologie du Droit : on ne peut reconnaître le progrès juridique chez les peuples les plus avancés en civilisation, que si on a déjà quelque idée préalable du Droit. D'ailleurs, le droit des peuples les plus avancés en évolution n'est lui-

même qu'un moment dans l'évolution juridique : or, la notion du Droit doit convenir à tous les moments de cette évolution.

La plus récente école allemande s'est bien proposé de construire une théorie générale du Droit, à l'aide du Droit comparé. Mais, préoccupée seulement de systématiser le droit positif d'un temps et d'un lieu donnés, elle ne peut aboutir qu'à une simple généralisation des législations particulières, et non à un concept véritablement universel. Impossible d'établir une notion formelle du Droit, pour qui n'admet pas la priorité et la nature métaphysique des concepts. La notion de Droit doit convenir même au Droit qui est possible, et non pas seulement à celui qui a existé ou qui existe en réalité.

Il faut, d'ailleurs, se garder de confondre le *concept* du droit avec son *idéal*, qui n'en constitue que l'espèce la plus élevée. Cette confusion, dans laquelle était tombée l'école du Droit naturel, a été modernisée par ceux qui, à la suite de Ihering, ont affirmé la nécessaire correspondance du droit positif aux fins de la vie sociale : il y a là un optimisme de parti-pris, une superstition des faits, qui ne vaut pas mieux que l'ancienne superstition des idées.

L'auteur résume cette étude approfondie, fortement apparentée à la philosophie de Kant, en formulant cette conclusion « que l'essence du Droit est constituée seulement par sa forme, qui apparaît à la raison comme un concept, et se distingue, comme telle, de son contenu, soit empirique, soit transcendant ».

La notion de Droit est ainsi préparée. Le terrain est déblayé pour l'établissement d'une définition, qu'il reste à établir (1).

Charles Boucaud.

IV. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

H. Ollion : *La Philosophie générale de John Locke.* Un vol. in-8° de 482 pages, F. Alcan, éditeur, Paris, 1909.

La philosophie du « sage » Locke a eu en France une fortune singulière. Très admirée, sinon très suivie par les philosophes du XVIIIe siècle, elle fut considérablement décriée par Cousin et il semble bien que depuis cette époque, l'auteur de l'*Essay* soit resté pour nous,

(1) Voir, à cet égard, notre essai sur *L'idée de Droit et son Évolution historique*, Paris, Bloud, 1907.

le type du sensualiste, de l'empiriste grossier magistralement réfuté par Leibniz. Mérite-t-il même le titre de philosophe cet écrivain, assurément clair, mais peu profond, dont la pensée sinueuse ne peut se formuler d'une façon cohérente et systématique? Sa psychologie qui ignore l'activité de l'esprit et méconnaît ses virtualités, n'aboutit-elle pas à de véritables inconséquences ?

Ce jugement qu'on est accoutumé à porter sur Locke, M. Ollion a entrepris de le réfuter, d'en montrer l'inexactitude et l'injustice. Il a voulu nous donner un portrait fidèle du philosophe à la place de la caricature traditionnelle des manuels de philosophie. En cela, il a été aidé par les travaux de Riehl, de Campbell Fraser, de Hertling, de Green même, malgré son interprétation tendancieuse de l'*Essay*. Suivant pas à pas la doctrine de l'*Essay*, M. Ollion nous fait assister à la préparation de l'ouvrage capital de Locke, en analysant les influences qui ont pu agir sur le philosophe, en étudiant sa formation morale et religieuse en même temps que son éducation scientifique et philosophique. Il examine ensuite la doctrine, telle qu'elle est exposée dans la première édition de l'*Essay*, et termine par l'histoire des controverses suscitées par cet ouvrage de 1690 à 1704. Ne pouvant songer ici à résumer en détail le travail de M. Ollion, nous insisterons seulement sur quelques idées caractéristiques.

En premier lieu, M. Ollion a définitivement réfuté, croyons-nous, la doctrine de la passivité absolue de l'esprit. Il est vrai que les idées simples s'imposent en quelque sorte à l'esprit qui ne les provoque pas. Mais il ne s'agit nullement d'une passivité absolue ; s'il n'y a pas d'idées innées, il y a dans l'esprit des « pouvoirs », une nature qui explique la réaction de l'esprit en face des objets et cette nature n'est pas purement inerte; la connaissance ne peut tout entière s'expliquer par l'objet. On a souvent cité un passage de l'*Essay* où Locke compare l'esprit à une chambre noire percée de trous par où arrivent les images. Mais on ne peut, à notre avis, interpréter cette métaphore dans un sens purement intellectualiste ; la lecture du contexte montre en effet qu'il y a une capacité d'organisation dans cette chambre noire ; l'esprit range les choses en ordre et il les retrouve. Le sujet n'est donc pas un pur néant ; il a ses propriétés qui importent même pour la connaissance la plus élémentaire ; il n'est pas absolument inerte. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Locke est un des pères du criticisme, Locke se propose d'étudier l'entendement, de voir par l'examen de ses ressources et de ses limites quels sujets il peut traiter et quels autres lui sont interdit, par sa nature même. Et ce problème est pour Locke éminemment pratique, l'enquête spé-

culative a pour but de résoudre les conflits et les dissentiments humains, de rétablir l'unité et la paix parmi les hommes, troublés par les contradictions et les querelles. Cependant, il nous semble que M. Ollion dans ses conclusions, rapproche un peu trop la pensée de Locke de celle de Kant. Sans doute la philosophie de l'*Essay* n'est ni un scepticisme, ni un empirisme; mais est-elle surtout un idéalisme critique? Nous croyons voir chez Locke une attitude plus réaliste. Au reste, la pensée de Locke est toute en nuances et c'est précisément la multiplicité des points de vue auxquels il se place qui a fait croire à des contradictions et à des incohérences. Sa pensée est toujours mesurée; il ne pousse pas à bout son idéalisme, pas plus que son réalisme; de même qu'en politique il est demi-républicain, demi-tolérant, de même il est semi-idéaliste, semi-nominaliste, etc...

M. Ollion montre également bien que Locke se place à un point de vue pratique et que par là, on peut le considérer comme un ancêtre du pragmatisme. L'*Essay* a été écrit dans un but social; c'est un plaidoyer en faveur de la tolérance, mais Locke n'est pragmatiste qu'à certains égards. L'entendement détermine la volonté; par suite, en réformant l'entendement, on réformera du même coup l'activité. Mais l'entendement est juge en dernier ressort de la conduite; la volonté obéit à ses décisions. A côté du pragmatisme, sa théorie suppose aussi une attitude intellectualiste. M. Ollion a aussi insisté avec raison sur l'ordre chronologique de l'*Essay*. On a dit parfois que Locke loin de démontrer la thèse empiriste, la postulait tout simplement. C'est qu'on commence l'étude de l'*Essay* par la lecture du livre I; or, ce livre a été assurément composé après le livre II où l'on trouve une démonstration directe de la thèse de Locke. Le bon moyen de lire l'*Essay* est de suivre patiemment la pensée de l'auteur dans toutes ses sinuosités sans vouloir trop tôt l'enfermer dans les cadres rigides d'un système. C'est ce qu'a fait M. Ollion; sur un grand nombre de points, il nous montre à quel point l'interprétation simpliste est inexacte; « au lieu de se heurter à chaque pas à des redites fastidieuses, à des contradictions naïves, on retrouvera dans chaque détail, l'inspiration générale de cette architecture compliquée qui est celle de toute entreprise baconnienne ». Signalons aussi, parmi les plus intéressante, les chapitres consacrés aux influences subies par Locke (première partie, chapitre II et III) et le chapitre où sont étudiées les critiques de l'*Essay* de 1696 à 1704 (3e partie, chapitre III). Somme toute, il faut féliciter M. Ollion de nous avoir donné ce livre. Son travail est loin d'être inutile en France. Après le livre un peu élémentaire de H. Marion, nous ne connaissions Locke que par les

travaux de M. Lyon qui, malgré leur intérêt, contiennent plusieurs méprises sur le sens de la philosophie de l'*Essay*. Malgré la tendance de M. Ollion a tirer son auteur, un peu trop dans le sens du Kantisme, — bien que d'ailleurs cette thèse soit loin d'être inexacte, — ce volume pourra rendre de réels services à ceux qui seraient un peu déroutés dans la lecture de l'*Essay* et qui auraient quelque peine à se retrouver au milieu de la construction complexe de Locke. A ceux-là, nous pouvons recommander M. Oliion comme un bon guide, le meilleur avec Campbell Fraser et Riehl.

M. Ollion nous donne, dans les premières pages de son livre une copieuse bibliographie, très méthodique. Nous sommes un peu surpris qu'il n'ait pas mentionné le travail de M. A. W. Addison Moore : *The Theory of Knowledge in Locke's Essay*. Chicago, 1892.

E. Baron.

K. Iungmann : *René Descartes, eine Einführung in seine Werke*. F. Eckardt, Leipzig, 1908 (viii-234 pages)

Des grands philosophes modernes, il en est peu dont la pensée soit aussi difficile à saisir que celle de Descartes. La simplicité apparente des *Méditations* ou des *Discours*, la clarté admirable du style ne doivent point faire illusion, l'ensemble du système se laisse malaisément comprendre et exprimer. On peut en attribuer pour une part la responsabilité au naturel craintif du philosophe, ennemi des disputes, et redoutant d'entrer en conflit avec les « doctes », avec lesquels, disait-il dans le *Discours*, « je ne désire point me brouiller (1) ». On a dit même que Bossuet le trouvait vraiment trop timide en ce point (2). Mais la véritable raison est plus profonde, elle vient de la difficulté qu'éprouve l'auteur d'un nouveau système à suivre logiquement ses principes dans toutes leurs conséquences. Descartes parle très joliment de ces voyageurs qui, engagés dans une forêt s'avancent, puis, craignant de s'être égarés prennent une nouvelle route, puis choisissent une troisième direction sans autre résultat que de s'égarer encore davantage. Cette indécision dans la marche, ces retours subits sont l'image des tâtonnements de quiconque en philosophie se hasarde le premier dans l'inconnu pour frayer une voie nouvelle. Sans doute, il vaudrait mieux, même dans l'intérêt du savoir humain, pousser droit jusqu'au bout dans la même direction,

(1) *Discours*, 5e partie (Cousin, i, p. 167.)
(2) Liard : *Descartes*, p. 106.

mais on ne peut guère se défendre d'être homme, et se fût-on appliqué comme Descartes à extirper de son esprit toutes les erreurs, il reste toujours des préjugés, des idées trop hâtivement acceptées ou insuffisamment critiquées, et qui commandent, plus ou moins, au détriment de la logique, l'évolution du nouveau système.

Pour connaître la pensée de Descartes, il n'est donc rien de plus utile que de suivre ces fluctuations dans l'ordre même où elles se produisirent. Et c'est à quoi aidera beaucoup la nouvelle publication dans l'ordre chronologique des lettres de Descartes dans l'édition Adam et Tannery. C'est à la lumière de cette correspondance que M. Iungmann a étudié la philosophie cartésienne et il a été conduit nous dit-il à une interprétation de la pensée de Descartes s'écartant considérablement de l'interprétation traditionnelle (V). On partage généralement la philosophie moderne en deux cycles : le premier qui commence à Descartes a son maximum en Spinoza ; le deuxième part de Kant et atteint son apogée dans la philosophie de Hégel. Spinoza et Hégel s'opposant de façon presque absolue, on en a conclu que les deux initiateurs des deux cycles différaient de même. Or cela n'est pas. Comme M. Natorp, auquel il se réfère plusieurs fois, sans pourtant le suivre en tout, et même en le combattant à l'occasion, M. Iungmann estime que la philosophie de Descartes, surtout si on l'interprète à la lumière des *Regulæ* contient le germe du criticisme.

Il est certain que les *Regulæ* ont par avance, quelquefois du moins, le langage de Kant. Elles parlent comme si l'intelligence conditionnait la nature des choses (en tant qu'objets de la connaissance) et non pas comme si la nature des choses conditionnait l'exercice de l'intelligence. Mais M. Natorp a dû reconnaître que Descartes avait de bonne heure abandonné ce terrain. Rien de plus opposé au criticisme que toute la déduction par laquelle Descartes s'appuie sur la véracité divine pour démontrer l'existence du monde extérieur et l'accord substantiel de nos représentations avec le monde.

Une des questions les plus intéressantes que M. Iungmann est amené à se poser est celle du but que se proposait Descartes, et il la résout par cette formule dont la nuance criticiste n'échappera à personne : comment la physique comme science est-elle possible ? Voyons la manière dont l'auteur démontre sa thèse.

Le but de Descartes, c'est de connaître la vérité, la vérité qui est une, la vérité dont tout homme a besoin. C'est très juste, et j'aurais aimé que l'auteur mit plus encore en lumière cette tendance pratique de la philosophie de Descartes. Trouver de *nouvelles* connaissances, et des connaissances qui rendent *la vie* plus douce, c'est là un trait

original de cette philosophie, il l'oppose plusieurs fois au savoir spéculatif et verbal des écoles. Mais où trouver cette vérité? où trouver même la méthode pour la découvrir? Rien ne satisfait l'esprit exigeant de Descartes. Il cherche alors si en combinant ce qu'il y a de meilleur dans la logique, dans l'analyse des géomètres et dans l'algèbre, il ne pourrait pas trouver une méthode nouvelle, et il formule ses quatre règles. Elles lui servent d'abord à résoudre facilement des problèmes d'algèbre réputés fort difficiles, puis il pense à l'appliquer ensuite aux autres sciences. Mais elles ont toutes leur fondement dans la philosophie, et non seulement Descartes n'a pas encore d'autre philosophie que celle du vulgaire où il entre beaucoup d'incertain, mais il ne se juge pas assez mûr, il n'avait alors que 23 ans, pour s'adonner à l'étude de ces difficiles questions, et il emploie les neuf années suivantes à faire des applications de sa méthode. Puis, comme le bruit courait qu'il avait découvert une nouvelle philosophie, ce qui venait peut-être, dit Descartes lui-même, de ce qu'appliquant sa méthode il avait des doutes fondés sur beaucoup de choses acceptées communément, Il se retire en Hollande pour appliquer à la construction d'une nouvelle philosophie les ressources de sa méthode. Cela, M. Iungmann ne le dit pas. Dans un chapitre, d'ailleurs très étudié, sur la théorie de la connaissance de Descartes, il se contente de montrer comment le philosophe en cherchant à appliquer sa méthode à d'autres sciences que l'algèbre était amené à se poser le problème de l'existence, et devait nécessairement passer par la démonstration de l'existence de Dieu pour arriver à être certain de l'existence du monde extérieur. Et tout ce raisonnement est exact. Mais ce n'est pas seulement le souci d'une certitude apodictique de *l'existence* du monde extérieur qui conduit Descartes à la métaphysique, c'est aussi, il le dit lui-même, la nécessité de trouver un fondement certain aux principes de sa physique, c'est-à-dire la conservation du mouvement, par exemple, et l'inertie de la matière qu'il démontrera en en faisant une conséquence de l'immutabilité divine, et qu'il regardera par suite comme des vérités absolument nécessaires. D'ailleurs, un esprit philosophique comme celui de Descartes, devait être amené en toute hypothèse à essayer d'appliquer sa méthode à la solution des grands problèmes qui intéressent l'humanité. Mais outre ces raisons, il y a encore celle qui a été mentionnée plus haut et dont Descartes nous parle de lui même : on lui attribuait une nouvelle philosophie, et il ne voulait pas qu'on le tint pour autre qu'il n'était réellement.

On trouve donc Descartes en Hollande au courant de l'année 1629,

appliqué neuf mois durant à la solution des problèmes de philosophie, composant un *traité de philosophie* qui deviendra plus tard la substance des méditations. Or, sur ces entrefaites, le P. Mersenne lui écrit pour lui annoncer la découverte des Parhélies et lui demander son sentiment sur ce sujet. Descartes incliné par sa tournure d'esprit philosophique à voir les ensembles et à comprendre les parties dans leur tout et par leur tout se laisse entraîner par son travail même à se faire toute une *théorie de la Lumière,* puis à construire son système *du Monde.* M. Iungmann ne me paraît pas rendre justice à Descartes quand il voit un signe de son peu de goût pour la métaphysique dans la promptitude avec laquelle Descartes *se détourne* de ses méditations philosophiques pour se livrer à l'étude des parhélies. Il n'y a point là d'hésitation, de sortie de la science pour y rentrer en abandonnant ensuite la métaphysique, mais un développement harmonieux à l'intérieur de la philosophie. Il ne faut pas oublier en effet la tendance pratique de la philosophie de Descartes. La spéculation pure ne l'intéresse pas pour elle-même ; et d'ailleurs avec son besoin de certitude absolue, la vraisemblance qui lui apparaît comme le seul caractère des connaissances philosophiques quand on dépasse un cercle en somme assez restreint, ne satisfait point son esprit. L'existence de Dieu, et l'immortalité de l'âme sont les seules vérités transcendantes dont il veuille avoir certitude complète. Ce qui lui importe surtout de construire c'est une cosmologie avec des principes absolument assurés et permettant d'avancer dans la connaissance de la nature pour l'utiliser. Rien d'étonnant donc qu'après avoir découvert et assuré avec sa méthode ses positions philosophiques, il se soit mis à édifier son système *du Monde* en fonction des vérités métaphysiques qu'il venait de découvrir. C'est là un développement très naturel et comme spontané de la pensée de Descartes, et il est à remarquer que c'est le récit que nous donne la sixième partie du *Discours.*

On sait comment la condamnation de Galilée (1633), effraya le philosophe et le décida à interrompre le *Traité du Monde.* Quelques parties seulement parurent plus tard à la suite des *Discours* et dans les *Principes.* D'ailleurs, à quelques idées près et sous une autre forme, il réalisa dans la suite son plan primitif : construire un système complet, dont le centre de gravité serait une cosmologie et qui pourrait remplacer le système d'Aristote dans l'enseignement des Écoles. Tout cela du reste est connu. Ce qui l'est beaucoup moins, ce qui reste encore incertain, c'est l'histoire de la pensée de Descartes jusqu'aux *Méditations.* Et tous les efforts tentés pour la retrouver

sont un grand service rendu à l'histoire de la philosophie. A ce titre, l'ouvrage de M. Iungmann qui s'intitule : *Introduction aux œuvres de Descartes* est utile et mérite toute notre reconnaissance.

Une dernière remarque. Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser du criticisme des « Regulæ ». M. Iungmann va plus loin encore, et dans une ligne toute différente, quand il parle du Panthéisme de Descartes. A ses yeux du reste, c'est presque un mérite, et si les œuvres du père de la philosophie moderne n'en portent pas de traces plus visibles, c'est que la prudence l'empêchait de dire toute sa pensée. Qu'il suffise de faire observer que si quelques traits de la philosophie de Descartes peuvent par une série de déductions conduire indirectement au Panthéisme, l'esprit de sa philosophie qui est un esprit de liberté et voire de liberté exagérée, puisqu'elle fait dépendre toutes choses de la liberté divine, même les vérités éternelles est tout opposé à l'esprit déterministe de Spinoza, quoi qu'il en soit de quelques ressemblances superficielles.

H. Léard.

Pierre Tisserand : *L'Anthropologie de Maine de Biran, suivie de la Note sur l'Idée d'existence.* Un vol. in-8° de 336 + 148 pages. Paris, Alcan, 1909.

Les admirateurs de Maine de Biran attendent depuis longtemps une édition définitive des *Nouveaux Essais d'Anthropologie*. Si M. Pierre Tisserand, qui en est parfaitement averti, ne la leur apporte cependant pas, c'est qu'une telle œuvre semble impossible. Projetée par Biran quelques mois seulement avant sa mort, l'*Anthropologie* n'a sans doute existé, méthodique et complète, que dans son esprit. Et parce qu'il ne nous en a livré que des fragments, — considérables, il est vrai, mais sans liens assez fermes entre eux, — M. Pierre Tisserand a eu raison de tenter pour son propre compte la reconstruction du système biranien.

Un tel travail exige une longue familiarité et une sorte de camaraderie avec les textes, — matériaux épars ça et là, parfois ajustés les uns aux autres et prêts à être utilisés, parfois à l'état brut et mal coordonnés encore, — qu'il s'agit d'organiser, suivant leurs affinités intimes, en un tout harmonieux. M. Pierre Tisserand a vécu en cette intimité quotidienne avec les textes biraniens (1). Il s'est même fait l'éditeur critique de l'un des plus significatifs : la Note de 1824 sur

(1) Il semble pourtant ne pas connaître la très intéressante lettre publiée par M. G. Fonsegrive dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, en 1879.

l'*Aperception immédiate,* qu'il nous restitue avec ce nouveau titre plus exact : *Note sur l'Idée d'Existence* (1). Et de ce long commerce avec le détail même des propositions biraniennes, il a rapporté cette définition du système : un dynanisme conscient et conséquent. Philosophie de la force, de la diversité radicale et de la contingence, la doctrine de Maine de Biran prend appui, non sur le principe d'identité, mais sur celui de causalité, tel qu'il est révélé par la donnée immédiate du sens intime. Rien n'est plus loin de la méthode biranienne qu'une spéculation sans retenue sur l'être unique.

Mais l'originalité de Pierre Tisserand est surtout d'avoir déterminé quelles relations complexes s'établissent dans le système entre les diverses parties de la nature de l'homme : vie animale, vie humaine, vie de l'esprit. Seule jusqu'ici la ferme pensée d'Ernest Naville avait étudié de ce même point de vue — qui prime tout autre — la doctrine ; mais son effort, moins complet et moins souple, n'avait pénétré ni tout Maine de Biran, ni toutes les nuances du Biranisme. A son point de départ, la doctrine biranienne affirme que l'observation intérieure est seule révélatrice de vérité, et que la vraie métaphysique, science de l'être en sa source, est la psychologie introspective. A son point d'arrivée, elle exprimera avec une persuasion de plus en plus sereine, que l'intuition intérieure n'a pas seulement cette portée métaphysique, mais aussi une valeur religieuse. Car, à dénombrer le trésor intérieur de nos pensées et de nos sentiments, elle a découvert des faits qui lui paraissent révéler en notre « esprit » une sorte de présence divine.

La pensée de Maine de Biran a donc trouvé en M. Tisserand le plus consciencieux des historiens. Mais elle n'y a pas gagné un disciple. M. Tisserand a subi trop fortement l'emprise kantienne pour être tenté d'adhérer à une philosophie qui identifie la pensée avec la volonté, et celle-ci avec le sens de l'effort. « Qu'est-ce que la pensée, demande-t-il au contraire, sinon le principe des déterminations intelligibles de la représentation et de ses conditions nécessaires d'existence ? » (p. 333). Mais il ne se contente pas d'opposer une fois pour toutes ce point de vue criticiste au point de vue biranien : dans chaque chapitre, il adresse à son auteur les mêmes objections qu'il tient pour insurmontables, et qui ne prouvent en réalité que l'hétérogénéité de deux doctrines : celle de la *Critique de la Raison Pure,* et celle des *Nouveaux Essais d'Anthropologie.*

LOUÏS-LÉDA.

(1) L'édition Cousin de cette *Note* mérite néanmoins d'être conservée, puisque rien ne prouve absolument jusqu'ici, selon l'opportune remarque de M. Delbos, que Biran n'en ait pas revu le manuscrit, ainsi que l'affirme Cousin.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Juin 1909. — J. Guéville : *La philosophie d'O. Hamelin* (225-243). — Le système d'Hamelin est un intellectualisme absolu. Pour en finir avec les problèmes insolubles que pose le réalisme empiriste, il supprime le donné, expérience ou chose en soi, et considère uniquement la pensée et ses lois. Sa méthode, exclusive de l'analyse, est synthétique et constructive. Il construit dialectiquement sa représentation du monde suivant un double processus : 1° Il passe en revue, d'abord, les éléments abstraits de cette représentation et leurs rapports mutuels, à savoir la relation, dépendance réciproque des choses, et son opposé, le nombre qui est le discret par excellence et se compose d'unité, de pluralité et de totalité, puis le temps qui synthétise la relation et le nombre, avec son opposé l'espace; le mouvement qui est un composé synthétique du temps et de l'espace, et son terme corrélatif, la qualité, qui est le simple par excellence; l'altération qui fait la synthèse du mouvement et de la qualité, la spécification qui lui est opposée, et la causalité qui les synthétise. Enfin la finalité et la causalité qui, réunies, nous conduisent à une dernière notion, couronnement de l'édifice dialectique, la notion de conscience (p. 235). Ce dernier terme, synthèse de tous les autres, n'a pas de corrélatif hors de soi, il ne peut se poser qu'en face de lui-même. Jusqu'ici on n'envisageait que des abstractions, des notions qui en appelaient d'autres. Maintenant nous sommes au cœur de la réalité, ce rapport qui ne postule pas un autre rapport est un tout concret et achevé. La conscience n'est pas seulement la synthèse de toutes les autres relations, elle les dépasse par sa liberté qui se substitue au déterminisme antérieur ; 2° Par une seconde démarche, le philosophe jetant un regard en arrière, peut, désormais embrasser d'un coup d'œil la totalité du réel. Alors se posent de nouveaux problèmes. Le problème de la communication des consciences multiples, celui de la conciliation de la *conscience universelle* avec la liberté des autres consciences. — Hamelin propose des solutions qu'il reconnaît d'ailleurs indémontrables. — Il est à noter que cet intellectualisme extrême fait cependant sa part au volonta-

risme, car l'esprit y apparaît créateur de notions et en quelque sorte actualisé par un acte de volonté.

Ch. Calippe : *Les aspects sociaux du catholicisme, d'après F. Brunetière* (244-257). — Brunetière a été amené jusqu'à Rome par le besoin de posséder « une doctrine morale qui soit capable de promouvoir l'ordre dans la justice et dans l'égalité ». Pour lui l'Église catholique était la puissance la plus capable de réaliser une moins grande inégalité des conditions, et le christianisme était par essence une religion sociale.

J. Rèche : *L'origine des religions* (258-271). — A propos du *Manuel d'histoire des Religions* de M. Salomon Reinach. Résumé d'un travail critique du P. W. Schmidt dans *Anthropos*. Après le naturisme de Max Müller et de Bréal, l'animisme de Tylor et Spencer est devenu la théorie classique. Cependant les Panbabylonistes ont essayé de remettre le naturisme en honneur en rapportant l'origine des religions aux mythologies astrales. King a soutenu la priorité de la magie sur la religion. Enfin Andrew Lang montre l'insuffisance de l'animisme pour expliquer une multitude de faits avérés et attribue la première origine des religions au jeu naturel des principes de la raison. Mgr Le Roy et le P. Schmidt apportent de puissantes confirmations à la théorie de Lang.

L. Cons : *Un Prix Nobel, R. Eucken d'Iéna* (272-281). — Brève étude sur l'homme et sur l'œuvre.

Archives de Psychologie. — Avril 1909. — La Rédaction : *Charles Darwin* (219-220).

Aug. Lemaitre : *Contribution à la psychologie de l'adolescent* (221-262). — L'auteur appelle *parapsychisme* une crise à peu près inconsciente d'une sorte de psychasthénie virtuelle, consécutive à une crise physique latente et préparant une crise consciente, soit physique (maladie constatée), soit psychique(instabilité). Il décrit huit cas de ce *parapsychisme* chez des écoliers de 13 à 15 ans et conclut que la crise finale pourrait être prévenue par une hygiène morale appropriée. Il examine encore la question de savoir si le dédoublement de la conscience, fréquent chez les adolescents très sensitifs est utile ou nuisible, et cite le cas d'un écolier de 14 ou 15 ans que cette division de la conscience a préservé d'un vice dangereux. Enfin le travail se termine par une monographie de l'évolution mentale d'un dégénéré supérieur.

Émile Yung : *Contribution à l'étude de la suggestibilité à l'état de veille* (263-285). — Le professeur Yung décrit ici les expériences qu'il a faites lui-même : 1° Sur des étudiants en microscopie, débu-

tants ou avancés ; 2° dans des milieux très variés. Il est parvenu à suggérer des sensations de toutes sortes à des personnes très normales et de toutes conditions, constatant toutefois que les enfants sont plus suggestibles que les adultes, les femmes plus que les hommes, et les gens habitués à accepter des opinions toutes faites plus que ceux accoutumés à penser par eux-mêmes.

Revue de Métaphysique et de Morale. = Mai. 1909. — S. Brunschvicg : *Une phase du développement de la pensée mathématique* (309-356). — M. Brunschvicg, fait d'abord cette remarque fort juste, que les notions et les principes des sciences qui ont aujourd'hui une forme si abstraite, présupposent un travail considérable dont on ne tient plus compte aujourd'hui, mais que si l'on veut juger de la valeur des théories scientifiques, il est indispensable de remonter aux premiers éléments qui ont servi à l'élaboration de ces principes. On ne peut donc interpréter judicieusement l'état de la science que par l'histoire du développement de la pensée scientifique. Comme exemple, l'auteur prend la théorie du calcul infinitésimal. On en trouve les germes dans les spéculations des anciens, et surtout dans les travaux d'Archimède. Ils ont créé la méthode d'exhaustion par une imitation adroite du raisonnement dichotomique de Zénon. En enlevant à la différence la majeure partie, puis la majeure partie de ce qui reste, et ainsi de suite, on trouvera moyen de justifier une série de théorèmes concernant les surfaces circulaires et les corps ronds. Au seizième siècle, Victor Kepler et Cavalieri, reprennent la méthode des anciens, et la complètent. Pascal y mêle des vues mystiques, enfin Leibniz crée le langage qui permet de développer indéfiniment le calcul des quantités infinitésimales. Pendant que Leibniz inventait le calcul différentiel, Newton partant de la théorie des séries étudiées par Wallés, arrivait à la méthode des fluxions qui considère des grandeurs croissantes par un mouvement continu. C'est une garantie pour l'étude des quantités infinitésimales, que l'on soit arrivé en définitive à des résultats équivalents par des méthodes très diverses. Mais on doit remarquer que plus la science s'est développée, plus s'est accentuée la rupture du parallélisme entre la formule abstraite et la représentation intuitive. La philosophie mathématique, remarque M. Brunschvicg, n'a pas suivi ce mouvement, mais au contraire elle a battu retraite en arrière, demandant aux notions de nombre entier et de classe logique, de supporter tout le poids de l'édifice mathématique.

E. Goblot : *Sur le syllogisme de la première figure* (357-366). — M. Lachelier a défini le syllogisme par cette circonstance que le

moyen exclut ou entraîne nécessairement le prédicat. M. Goblot remarque que le moyen peut simplement indiquer le genre où le prédicat est compris. Sans doute, le plus souvent, le genre entraîne la nécessité, cependant ils sont quelquefois séparés et le syllogisme n'a point la même valeur selon que l'on considère l'un ou l'autre. Quand le moyen entraîne la nécessité du prédicat, la conclusion a une valeur apodictique. S'il n'est que le genre où le prédicat est compris, il faut une preuve que toutes les espèces de ce genre ont le prédicat, ce qui ne peut être démontré d'une manière absolue que par l'induction complète d'Aristote. L'induction d'Aristote ne pouvant pas toujours être réalisée, l'induction baconienne peut suffire, comme étant l'affirmation d'une nécessité dont on n'aperçoit pas la raison, mais qui est appuyée sur les faits. D'après ces observations qui sont justes en elles-mêmes, M. Goblot croit à propos de créer de nouveaux modes pour distinguer ces diverses natures de syllogisme.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secretan (*Suite*) 367-384. — Ce nouvel extrait ne renferme que quelques lettres. A l'exception de courtes objections présentées par Renouvier aux théories de son correspondant sur la liberté, il y est très peu question de philosophie. Elles sont toutefois intéressantes parce qu'elles se rapportent aux tristes événements de 1870, et que l'on y voit l'impression faite par nos malheurs sur les étrangers.

A. Berthelot : *Sur le pragmatisme de Nietzsche* (*Suite*) 386-412. — Après avoir résumé les théories de Nietzsche, M. Berthelot essaie de les apprécier. Il y voit une contradiction intrinsèque. Nietzsche rejetant l'opposition commune entre la vérité et l'erreur, et appuyant ses théories sur certaines données biologiques ou sociologiques, qu'il déclare vraies. Il réunit deux grands courants qui se sont formés dans le dix-huitième et le dix-neuvième siècle. Le courant mécaniste et le courant romantique et vitaliste, mais s'appuie sur ces deux tendances suivant l'occasion, sans se préoccuper de les concilier. Son pragmatisme, car il est bien un des premiers pragmatistes, est donc vicié par une contradiction fondamentale. M. A. Berthelot remarque spirituellement que les pragmatistes fondent toutes leurs théories sur les nécessités de l'action, et qu'on ne voit guère d'action de leur part que leurs livres. Les hommes d'action sont au contraire dogmatiques. L'auteur part de cette étude sur Nietzsche pour relever toutes les traces de pragmatisme, qu'il croit découvrir dans beaucoup de célébrités des derniers temps, Poincaré, Bergson, Newman, Karl Max, etc., et il croit pouvoir attribuer ces tendances chez ces écrivains, comme chez Nietzsche à l'influence du Romantisme vitaliste.

G. Sorel : *La religion d'aujourd'hui* (413-447). — Cet article serait mieux intitulé l'irréligion d'aujourd'hui. M. Sorel passe en revue les opinions d'un certain nombre d'auteurs sur la question religieuse, MM. Boutroux, Spencer, Hœckel, W. James, Reinach, etc. La religion y est envisagée comme la satisfaction d'un sentiment intime ou comme une police sociale. A ce titre, le catholicisme peut vivre encore s'il veut être bien sage, ne plus surveiller la science ni l'enseignement. M. Sorel pense que la crise actuelle se terminera ainsi, l'Église se bornant à satisfaire les tendances de ceux qui sont aptes à l'expérience religieuse.

F. Delvolvé : *Conditions d'une doctrine morale éducative* (448-459). — M. Delvolvé termine aujourd'hui son enquête sur les conditions d'une morale éducative. Il pense que la supériorité de l'éducation religieuse, tient à ce que à l'idée de Dieu on a rattaché un certain nombre de tendances générales, représentant les besoins essentiels de la nature humaine. Il croit qu'on pourrait séparer ces tendances de l'idée d'un Dieu personnel, et donne quelques indications sur la manière dont il faudrait s'y prendre pour le développer chez les jeunes gens.

C'est ainsi que procédaient les philosophes anciens tel qu'Épictète si vanté par M. Weber. Quel résultat ont-ils obtenu?

Revue Néoscolastique. — Mai 1909. — M. S. Gillet O. P. : *Le tempérament moral d'après Aristote* (185-214). — Aristote distingue l'habitude ἕξις et la disposition διάθεσις. L'habitude est un principe d'activité de l'ordre psychique, la disposition, un principe de passivité de l'ordre physiologique. Ces deux éléments constituent le tempérament. Ils sont interdépendants et réagissent l'un sur l'autre, mais on peut les envisager à part, et considérer le tempérament physique ou le tempérament moral. Le tempérament physique consiste dans l'équilibre des dispositions physiques. Il est la matière du tempérament total, l'activité psychique en est la forme. Il est subordonné à celle-ci car ce qui est la forme de l'être est aussi la fin de l'agir. Le tempérament moral est l'équilibre des dispositions psycho-physiologiques. Il consiste dans des états affectifs, des inclinations, des passions. La passion est un fait à la fois physique et sensible, elle est un état de l'appétit sensitif. Elle implique connaissance, car elle est mise en mouvement par l'objet que présentent les sens, mais elle est conditionnée par les dispositions organiques. Ces dispositions ne sont pas la tendance affective, mais elles en sont les conditions, l'une réagit sur l'autre, en sorte que l'on peut aussi bien définir la colère par exemple, par une ébullition du sang, ou par le désir de vengeance.

L'enfant naît avec un tempérament naturel, dépendant de sa constitution physique de l'hérédité, ce tempérament toutefois est souple et la volonté peut le modifier dans une certaine mesure. Mais il ne faut pas croire qu'on puisse le transformer instantanément et absolument. L'éducateur doit donc faire grande attention au tempérament de son élève pour en tirer le meilleur parti possible, autrement il aboutira à un échec certain.

Clodius Piat : *Les sanctions* (215-236). — M. l'abbé Piat, s'attache principalement à réfuter les objections de Guyau contre l'idée de sanction. Le fond de l'idée de sanction n'est pas comme on le croit souvent un sentiment de vengeance, c'est l'application de ce principe de justice que celui qui fait le bien trouve le bien et que celui qui fait le mal trouve le mal. M. Piat montre que même en ce monde, ce principe est appliqué. L'homme tempérant arrive communément à la santé, l'intempérant arrive à la maladie. L'homme vertueux vit dans un contentement intime, le méchant vit dans l'inquiétude. Cette loi s'harmonise entre la marche de la nature et la volonté morale paraît générale. Constitue-t-elle une véritable sanction ? Non sans doute, si on en juge d'après la théorie de l'universelle nécessité, mais il en est autrement si le monde est fait pour une fin, c'est dans la notion de la providence divine ayant disposé la nature de telle sorte que le bien amène le bien et le mal amène le mal, que le concept de sanction acquiert la plénitude de sa signification.

M. de Wulf : *L'histoire de l'Esthétique* (236-259). — Cet article est un tableau à grands traits du développement des notions esthétiques, depuis les premières spéculations philosophiques. Les grecs cherchent surtout ce que le beau est dans les choses. Platon voit le beau dans l'ordre et spécialement dans les lignes géométriques. Aristote met aussi le beau dans l'ordre. On s'occupe peu de rechercher la nature du plaisir esthétique. Les néoplatoniciens après Plotin enseignent que les choses simples peuvent être belles par elles-mêmes à raison de leur degré d'être ou de perfection. Saint Thomas revient à l'école Platonico-péripatéticienne en y ajoutant, après saint Denys l'Aréopagite, la clarté ou la splendeur de l'ordre, c'est-à-dire que l'ordre doit être manifesté à l'intelligence. Il tient compte aussi de l'élément subjectif du beau, c'est-à-dire de la jouissance spéciale qu'il nous fait éprouver. Les modernes ont développé la science de l'esthétique, beaucoup plus que les anciens, surtout depuis Leibniz, mais ils ont insisté spécialement sur le point de vue subjectif et psychologique. Kant et ses successeurs abandonnent complètement le point de vue ontologique. M. de Wulf conclut qu'il faut unir les deux

points de vue, étudier le beau dans l'émotion qu'il nous cause et aussi dans la nature de l'objet qui provoque cette émotion. Nous croyons qu'il faudrait tenir compte de l'observation des néoplatoniciens qu'une chose peut être belle en étant simple, par la seule perfection de sa nature.

Revue philosophique. — Juillet 1909. — Dr Sollier : *Le volontarisme* (1-16). — M. le Dr Sollier s'élève contre la tendance de la plupart des philosophies nouvelles de mettre la volonté partout. Il fait remarquer que les philosophes donnent de la volonté des définitions très différentes, depuis Schopenhauer jusqu'à Ribot, en passant par Spencer et Wundt. Il faudrait s'entendre sur ce qu'on appelle acte volontaire, chose d'autant plus difficile que le même acte peut être dit tantôt volontaire, tantôt involontaire. W. James va jusqu'à soutenir que c'est la volonté qui fonde la croyance, ce qui fait de la vérité une chose très précaire. M. Sollier croit que ces nouvelles tendances cachent une certaine méfiance de la vérité scientifique et des préoccupations religieuses. — Il y a dans cet article, des observations justes sur l'imprécision de certains concepts dans l'esprit des philosophes, et quant à la question religieuse, elle a de meilleurs appuis que les théories du pragmatisme.

H. Piéron : *La mémoire dans les rythmes biologiques* (17-48). — Cet article est fort intéressant au point de vue de l'histoire naturelle. M. Piéron y relève un grand nombre de phénomènes rythmiques dans la vie de tous les êtres organiques, depuis les plantes jusqu'à l'homme. Certains de ces rythmes s'expliquent par des nécessités essentielles de la vie, comme la respiration, d'autres par le retour périodique des mêmes circonstances, ainsi l'anémone de mer étale ses tentacules pendant la pleine mer et les referme à marée basse, mais d'autres rythmes semblent acquis par des circonstances individuelles et se continuent souvent un temps assez long après que ces circonstances ont cessé. L'auteur attribue cette persistance des rythmes à un phénomène de mémoire, mais il n'en donne dans son article aucune preuve que la difficulté d'une explication organique.

J. Sageret : *Le fait scientifique* (49-62). — D'après l'auteur, il n'y pas pour nous de fait absolument brut, en ce sens qu'on ne peut rappeler ou même exprimer un fait sans lui faire subir une déformation. Il n'y aurait d'ailleurs aucun fait qui se reproduisit deux fois exactement le même. Mais le fait scientifique se dégage peu à peu du fait brut grâce aux méthodes qui permettent d'y trouver l'explication d'un plus grand nombre de phénomènes. Galilée en montrant que tous les corps tombent avec une vitesse égale dans le vide, n'a point

détruit le fait brut que la vitesse de chute dans l'air est proportionnelle au poids des corps, mais sa découverte a permis d'appliquer le fait de la pesanteur aux astres, ainsi que l'a fait Newton en découvrant la gravitation universelle. La gravitation universelle à son tour aurait suggéré le principe de la continuité indéfinie du mouvement donné par une force initiale. M. Sageret se demande en terminant si le soleil tourne autour de la terre ou la terre autour du soleil. Il admet la seconde hypothèse comme plus simple.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Janvier 1909. — Prof. Otto Gilbert (Halle) : *Les jugements d'Aristote sur la doctrine de Pythagore* (145-165). — Aristote montre bien comment dans la doctrine de Pythagore les nombres sont tout à fait inséparables de la matière. Il explique aussi comment ces nombres sont l'action du πέρας dans l'ἄπειρον, et que le πέρας lui-même c'est le ἕν dans ses relations à l'ἄπειρον. Le ἕν et l'ἄπειρον sont éternels et indépendants l'un de l'autre quoique cependant on accorde au ἕν une priorité de dignité. Ce n'est que dans la doctrine postérieure que l'ἄπειρον procède du ἕν.

M. Horten (Bonn) : *Le développement de la philosophie dans le domaine de l'Islam* (166-177). — L'Islam commence à se répandre en 750, avec l'émigration Arabe, couvre surtout l'Iram, la Mésopotamie, la Syrie, l'Égypte et l'Espagne et a son apogée du xie au xve siècle. La philosophie se partage en quatre grandes directions : grecque, théologique, scientifique et mystique. I. On a traduit les œuvres d'Aristote, et une partie des Ennéades de Plotin sous le nom de théologie d'Aristote. Aussi l'Aristote des Arabes est-il très nuancé de néoplatonisme. Les principaux philosophes sont Farati (Alfarabius) 950, Ibn Sina (Avicenna) 1037, Ibn Roschd (Averroès) 1198, qui a exercé sur la Scolastique une grande influence mais n'a que très peu contribué au développement de la philosophie à l'intérieur de l'Islam. Bagga (Avempace) 1138. — Leur philosophie est une synthèse d'éléments aristotéliciens, néoplatoniciens, et d'éléments religieux provenant du Coran. — II. On cherche à exposer philosophiquement les dogmes du Coran. Wasil bu Ata (748) fonde l'école des libéraux, qui suscitera une réaction orthodoxe. Aschari essaya une conciliation qui n'avait pas encore réussi au temps de Gazali. — III. La direction scientifique de la philosophie avec ses théories arithmétiques, astronomiques et alchimiques est illustrée des noms de Fargani (830 (Alfarganus); Bottani (929) (Albategnius), Razi (932), (Rases). — IV. Le courant mystique se distingue en ce qu'il n'est pas seulement spéculation, mais encore une conduite de vie. Au point de rencontre de toutes ces différentes disertions se trouve Gazali (Algazel)

(1111). — On peut partager en quatre périodes l'histoire du développement de la philosophie arabe : 1° Les origines, la lutte pour créer une philosophie en utilisant des idées grecques et hindoues jusqu'à 1050 ; 2° La construction jusqu'à 1150 ;

3° La scolastique (1150-1850) ;

4° L'esprit moderne.

Dr A. Seibt : *Un champion décidé de l'indéterminisme* (*W. King*) (178-192). — Il s'agit de l'évêque anglican W. King qui fit paraître en 1702 un livre intitulé *de Origine Moli* dont Leibniz parle longuement dans le troisième appendice de sa théodicée. Mais comme W. King allait jusqu'à l'extrême de l'indéterminisme, il était difficile à Leibniz de comprendre exactement sa pensée.

Dr G. Ed. Burckhardt : *Herder et Kant, philosopher et philosophie* (192-196). — Comparaison de l'homme du monde, philosophe amateur qui a des clartés de tout, même en philosophie et du philosophe de profession.

Dr Wolfgang schultz : *La cosmologie de l'offrande des parfums, d'après le fr. 67 d'Héraclite* (197-229). — Dans ce fragment, il n'y a pas seulement une articulation du monde en quatre paires d'oppositions ; mais l'auteur suppose encore une articulation semblable de l'offrande des parfums. Ce qui est dit et ce qui est passé sous silence est construit sur des symboles numériques et sur la pensée de l'harmonie de l'Univers. Le feu joue dans l'offrande des parfums un rôle analogue à celui de Dieu dans le monde.

E. Dupréel : *Aristote et le traité des catégories* (230-251). (L'article est en français). — L'auteur soutient contre Zeller et Gomperz la non authenticité du Traité. C'est une œuvre sans originalité et des plus médiocres.

Dr J. Eberg : *Les tendances des dialogues platoniciens, Théétète, Sophiste, Politicus* (252-263). — Ces dialogues ont pour but une apologie personnelle contre ceux qui accusaient Platon de conduire des intrigues politiques en faveur de Syracuse.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. — Novembre 1908. — H. Siebeck : *Liberté et Imputabilité* (165-187). — Les actions des hommes sont, les unes le produit immédiat d'impressions venues du dehors, les autres des réactions de la personnalité, voulues et consenties en conformité avec des principes. Les hommes se partagent en deux classes, suivant la manière dont ils se comportent à l'égard des choses qui agissent sur eux. Ceux qui ne cèdent pas aux impressions, qui leur appliquent des principes de morale et d'esthétique, sont des hommes de caractère; la fermeté du caractère

constitue la personnalité. La liberté étant la faculté qu'a l'homme de se déterminer d'après des principes qui lui sont mentalement présents, plusieurs questions se posent et qu'il est utile d'éclaircir : rapport du caractère avec le vouloir, conditions et genèse du caractère, relations de la liberté ainsi entendue avec le déterminisme d'une part, avec l'indéterminisme d'autre part, enfin rôle de la liberté relativement à la responsabilité. Ce sont ces diverses questions qui font le sujet du présent article.

par l'un des néologismes qui forment le titre de son article. Les termes par lesquels nous désignons, dans une société, le pouvoir de l'élément dirigeant sur l'élément dirigé sont empruntés à trois mots grecs : Κρατεῖν, avoir juridiction sur, ἄρχειν, gouverner, régner, ἀγωγή (en composition, avec un sens passif). Le verbe ἄγειν, diriger, conduire, n'a pas de composés semblables à ceux de Κρατεῖν ou d'ἄρχειν. Ces verbes diffèrent par des nuances très appréciables; *autocratie* exprime un pouvoir plus entier que *monarchie;* ἄγειν représente la forme la plus modérée du pouvoir, celle qui recourt au mi-

Otto v. d. Pfordten : *Acratie et Aristagie* (187-200). — Les mots *anarchie* et *aristocratie* ne répondent plus à aucun état actuel de civilisation. Ce qu'ils gardent néanmoins de sens acceptable a pu induire quelques esprits à les prendre pour symboles de leurs idées. L'auteur estime que l'idéal poursuivi par un groupe d'hommes sérieux en faveur du bien public serait plus exactement dénommé nimum de coercition. Tandis que l'*anarchie* mène logiquement à des impossibilités, l'*acratie* pourrait s'exprimer par cette phrase : « Nul homme ne doit avoir un pouvoir absolu, illimité, sur la vie et les actions d'un autre homme. » Or, cette idée-là est acceptable. *Aristagie,* par opposition avec *aristocratie,* signifierait : direction du pays par les plus capables.

G. Falter : *Remarques critiques à propos de R. Stammler, Doctrine du Droit véritable* (200-213). « La logique seule est douée de rectitude, de régularité, de nécessité et d'universalité; mais elle est, par elle-même, dépourvue de vérité. L'éthique lui procure la vérité; mais si elle la lui procure, cela ne veut pas dire qu'elle-même puisse l'avoir, à l'état isolé, qu'elle puisse la tirer de son propre fond; ce n'est que par son union avec la logique qu'elle engendre la vérité. » (H. Cohen, *Ethik des reinen Willens,* p. 87.)

L'ouvrage de Stammler, dit l'auteur, est fondé sur une méconnaissance de ces paroles. Il prétend édifier le Droit sur la seule logique, indépendamment de l'éthique et de la moralité. La logique peut assurément, décider en dernier ressort de la rectitude de la pensée:

mais le Droit comprend en outre la rectitude des actions et des sentiments. Dès qu'il est question de volonté à diriger, ce n'est plus la seule logique, c'est l'éthique qui doit aussi intervenir.

R. Manno : *Pour défendre la possibilité de la volonté libre* (213-234). — Ce troisième article ne fait que compléter par quelques remarques d'intérêt général les études précédentes de l'auteur sur le même sujet.

Hans Landau : *Friedrich Paulsen* († 14 août 1908). — Le philosophe qui vient de disparaître était un esprit religieux, rempli de respect devant l'Inscrutable. On peut dès lors s'étonner qu'il ait eu de l'inclination pour Schopenhauer, l'*advocotus diaboli*. Ce qu'il aimait dans l'implacable pessimiste, c'était la franchise qui ne cache rien, la conviction qui ne se dément pas, la langue étincelante et riche; il trouvait en lui un maître, en même temps qu'un adversaire. Le portrait qu'il a tracé de lui est un chef-d'œuvre en son genre. Il ne lui ménage certes pas les critiques; mais on sent que, tout en le combattant, il garde pour lui une secrète sympathie. Un homme que Paulsen admira sans réserve, ce fut Gustave-Théodore Fechner. Il le jugeait supérieur à Lotze. De fait, il s'est produit, en ces derniers temps, un mouvement d'opinion en faveur de Fechner, qui s'est exprimé, entre autres façons par la réédition de ses œuvres. La pensée de Paulsen à l'endroit de Kant est plus mêlée. Sans doute, il se plaît à voir dans la Critique de la raison pure, le terme rigoureux du mouvement intellectuel protestant et anti-autoritaire, mais il y a, tout de même, dans le philosophe de Königsberg, des traits qu'il ne put jamais comprendre. Surtout il ne lui paraissait pas évident, comme à d'autres, que l'œuvre de Kant fût indépassable, éternelle. On a remarqué l'ornementation qu'il a mise sur la couverture de sa biographie de Kant. C'est un groupe faisant partie du monument de Frédéric le Grand à Berlin. Kant est représenté conversant avec Lessing; Kant enseigne, Lessing écoute attentivement. Or, Paulsen a cru découvrir un léger doute plissant la lèvre du grand critique, comme s'il voulait dire : « Vraiment, c'est cela la vérité définitive! » Cependant le criticisme kantien est, pour l'auteur une redoutable forteresse de la *Philosophia Militans*, opposée au dogmatisme des Églises et de la science. Comme professeur, Paulsen fut toujours applaudi. Il rappelait Renan et Jehring.

Proceedings of the Aristotelian Society, *New Series,* vol. VIII. Un vol. in-8° de 265 pages, Wiliams and Norgate, London 1908.

The Method of modern logic and the conception of infinity by R. B. Haldane. — Discours prononcé par le Right Honourable

R. B. Haldane en qualité de président de l'A. S. — 1° Il n'y a pas d'infini qui puisse se réaliser sous des formes finies et il n'y a pas de forme finie qui n'ait son fondement et sa signification dans ce qui est infini. 2° L'infini n'est pas posé comme un contraire du fini ; il n'est pas davantage une prolongation du fini à perpétuité. 3° L'infini réel est un système réel sous sa forme de processus, c'est le progrès d'un développement notionnel sans lequel le temps, l'espace et le moi limité de l'expérience apparaissent comme des étapes, des moments. 4° On ne peut avoir la perception ou l'expérience d'un tel système. 5° Cet infini ne peut être substance, mais il est un sujet. La catégorie de la conscience personnelle est la plus élevée que nous connaissions. Si une conscience complètement une pouvait s'apparaître, indépendamment de l'élément fini qui est indispensable à son développement intentionnel, il n'y aurait en elle aucune opposition entre le sujet et l'objet. 6° La puissance directrice de l'univers ne doit pas être recherchée dans des causes, mais dans des fins et dans le système qui les réalise progressivement.

Purpose by R. Latta. — Discussion du terme *purpose* (but, finalité) fréquemment employé avec des significations assez différentes. L'auteur essaie d'en préciser la notion. L'auteur la définit par l' « unité systématique ».

Professor James's Pragmatism by G. E. Moore. — Examen critique du livre de James. L'auteur refuse d'admettre que l'utilité soit une propriété qui distingue les croyances vraies de celles qui ne le sont pas ; que l'utilité soit la *seule* propriété commune à toutes les croyances vraies, que, puisque l'existence d'une croyance dépend à quelque degré de notre consentement, la vérité de ces croyances en dépende aussi. M. Moore critique James au nom des principes du néo-réalisme.

The Religious Sentiment ; an inductive enquiry by A. Caldecott. — Étude basée sur plusieurs autobiographies de prédicants méthodistes. Après une période de lutte et d'inquiétude, les sujets aboutissent à un état de paix, de stabilité et de santé d'esprit qui n'a rien de morbide.

The idea of totality by Shadworth Hodgson. — « C'est avec des touts concrets ou empiriques que notre expérience débute ; et par suite du fait (découvert en analysant l'expérience) de l'impossibilité de séparer d'abord ses deux aspects, ensuite ses éléments dans ses objets les plus simples, c'est avec un tout concret ou empirique..., c'est-à-dire non pas avec une abstraction que notre philosophie doit se terminer. »

Impressions and Ideas by H. Wildon Carr. — Discussion de l'idéalisme philosophique de Hume. L'auteur critique en passant l'attitude de MM. Shadworth Hodgson et G. Moore. L'auteur admet les impressions et les idées au sens de Hume, mais rejette les explications idéalistes ou réalistes qu'on peut donner de leur *substratum.* Son scepticisme philosophique n'est d'ailleurs pas absolu, car il admet la réalité de l'expérience et laisse intact le problème de la pratique.

On the concept of epistemological levels by T. Percy Nunn. — L'auteur examine le retentissement des travaux psychologiques récents (principalement ceux de Baldwin) sur la logique qui se transforme de plus en plus en épistémologie. La logique ne peut aujourd'hui atteindre son but qu'en prenant un caractère franchement épistémologique. L'examen des conditions de la connaissance montre que le processus cognitif n'est qu'un aspect dans le développement d'une activité (*a conative system*) et que son caractère ne peut être bien compris si on le sépare de l'aspect affectif manifesté par cette activité. Aux degrés les plus élevés de la synthèse conative, l'aspect cognitif prend un caractère systématique et on peut le considérer comme tendant à se détacher de plus en plus des conditions affectives.

The relation of subject and objet from the point of view of psychogical development by G. Dawes Hicks. — La nature physique n'est pas moins réelle que l'esprit qui la connaît, mais le monde physique ne peut être conçu comme un pur mécanisme ; il y a des différences qualitatives à côté des quantités mécaniques. Le monde physique est le milieu des esprits ; la vie de l'esprit fait partie du système de la réalité au même titre que les objets. On ne peut expliquer la matière en termes d'esprit, pas plus que l'esprit en termes de matière.

The nature of mental Activity. — Discussion entre MM. Alexander, James Ward, Carveth Read et G. Stout.

Président de l'A. S. pour 1909 : Professeur S. Alexander, Vice-Présidents, MM. Dawes Hicks, G. Moore, W. Sorley, (élections du 2 juillet 1908).

Psychological Review. — Janvier 1909. — Meyer : *Le corrélatif nerveux de l'attention.* — La loi fondamentale est qu' « un courant nerveux plus fort attire un courant nerveux plus faible ». L'unité de la conscience en est un résultat. — Le corrélatif nerveux de l'état vif peut interférer avec le corrélatif nerveux de notre conscience de la « situation », qui peut ainsi devenir inconsciente.

Boodin : *Vérité et conformité* (agreement). — Réalistes et idéalistes définissent la vérité, conformité avec la réalité, mais ils ne précisent

pas la nature de cette conformité. — Les « instrumentalistes » ne s'occupent pas de l'objet : notre choix est déterminé par nos « tendances instinctives ». — La connaissance est du type « instrumental » ou du type « participant » : « *Instrumental or sharing type.* » Mais les sensations ne sont pas des « copies » : l'objet ne peut être « à la fois dans et hors de l'expérience ». L'instrumentalisme est une banqueroute. « La connaissance réelle est la connaissance de la chose en soi, et les volontés humaines sont au nombre de ces choses ». — « La vérité est notre version de la réalité. » La nature n'a pas de lois; il s'agit de savoir si elles se conforment à l'expérience totale.

Mars 1909. — Stratton : *Vers la correction de quelques méthodes rivales en psychologie.* — La causalité psychologique est réelle, mais non d'ordre physique. « La nature d'un fait mental consiste aussi bien dans son architecture que dans ses matériaux ». La psychologie acquerra un jour une place dominante parmi les sciences.

Macbride Sterrett : *L'affiliation propre de la psychologie avec la philosophie ou les sciences naturelles?* On peut distinguer « l'ancienne ou *non-scientifique, psyche-psychology* » et « la nouvelle ou *scientifique* hypo-psyche-psychology ». — De toute façon, on ne peut supprimer la personne, le « *self* ». — « Le fait est que les *états conscients* sont des abstractions. La conscience elle-même est une abstraction. La réalité concrète donnée est la *conscience de soi,* avec des états, etc. Les états de conscience sont réellement des états d'un être conscient, d'une personne, d'une *psyché* ». — « Un construit demande un constructeur ». — Une « psyché non-spatiale, non sensible » s'impose.

Sheldon : *Analyse de la simple appréhension*, c'est-à-dire de la « conscience d'un objet défini », sans jugement, qui constitue un courant latéral de conscience, « *side-current* »; état de relativité, « *relatedness* ». Il est proche du jugement, parce que sujet à l'erreur (laquelle vient d'une relation à d'autres objets). L'existence est une qualité irréductible, non une relation; — « an irréductible *quale,* non relational. »

Heath Bawden : *Imagerie-esthétique.* — L'art exige *utility, relevancy* (idéal), *morality, solidarity* (doit prendre tout l'homme). — L'art moderne est particulièrement imaginatif, romantique, trompeur (*elusive*).

Mai 1909. — Numéro consacré à Darwin.

Twining Hadley : *L'influence de Charles Darwin sur la pensée historique et politique.* — Le premier, Darwin donne un critère objectif, et non plus *a priori*, permettant de porter un jugement sur les institutions, d'après leurs conséquences de fait. Begehot, Adolf Wagner

l'ont suivi. La propriété, pour Wagner est la meilleure manière d'organiser l'industrie. — Burke avait précédé Darwin dans cette voie.

Rowland Angell : *L'influence de Darwin en psychologie.* — Trois points principaux : 1° la part de l'intelligence dans l'évolution de l'instinct; — 2° l'évolution de l'esprit humain depuis l'animal le plus bas; — 3° les expressions des émotions. — Mivart s'oppose à l'évolution animale de l'esprit. Wallace admet des discontinuités entre l'inorganique et l'organisé, l'organique et le conscient, le sentant et le rationnel.

Creighton : *Darwin et la Logique.* — Leibniz déjà était pénétré de l'idée de continuité; — Hegel de celle de développement, *entwicklung.* — Avenarius et Moch appliquent le darwinisme à la théorie de la connaissance. — Baldwin a tort de réduire les éléments de la connaissance, à des « ajustements moteurs ».

Ellwood : *L'influence de Darwin en sociologie.* — Spencer tente l'explication sociologique en termes physiques, de « redistribution de matière et d'énergie ». Il se trompe. — Darwin pose la loi de la sélection naturelle qu'appliqueront Gumplowicz, Novicow, Kidd, Francis Galton, etc. Darwin considère surtout la fonction, et cette vue est éminemment riche. Bodin avait déjà parlé de progrès.

Tufts : *Darwin et l'éthique évolutionniste.* — On a tort d'attribuer à Darwin la morale dite de la lutte pour la vie : *Might is right :* la puissance est le droit. Darwin enseigne que la socialité engendre la moralité; c'est plutôt une morale de la sympathie, de l'aide mutuelle. Il a tort de réduire la morale à l'instinct et au sentiment.

Baldwin : *L'influence de Darwin sur la théorie de la connaissance et la philosophie.* — Toute vérité est une hypothèse confirmée; la raison est la vérité tissue dans la structure mentale, *reason is truth woven into mental structure.* — L'individu est un produit social : il agit collectivement. — Grâce à Darwin, il s'est produit un changement de termes en philosophie; « dessein » est devenu « téléologie; — « chance » est devenue « probabilité »; — « liberté » est devenue « déterminisme ». Au lieu de « Dieu », « Providence », « esprit et corps », nous disons « expérience absolue », « ordre » et « loi », « dualisme et monisme ». — Cependant, la causalité psychologique n'est pas réductible à la causalité physique; dans la première, le conséquent contient plus que l'antécédent.

Rivista di filosofia. — Janvier-Février-Mars-Avril 1909. — R. Ardigò : *Infini et indéfini.* — L'auteur prétend que tout concret est indéfini ou négativement infini ; l'abstrait seul serait positivement infini, du moins envisagé comme ressemblance et type commun de

plusieurs particuliers, parce qu'il est applicable et s'applique à d'autres sans fin.

M. L. M. Biblix, dans un article trop court, distingue quatre éléments dans la perception intellectuelle : la sensation, l'idée ou l'universel, l'affirmation ou jugement, l'être.

Rodolfo Mondolfo : *Études sur les types représentatifs.* — L'auteur connaît bien ce qui a été écrit sur cette question, et, ce qui est encore mieux, il y apporte une non négligeable contribution personnelle. D'après ses observations propres, il montre que l'élément kinesthésique a une très grande importance dans les fonctions de l'imagination et du langage, dans les pseudo-hallucinations et la localisation des images. Il le déclare nécessaire chez lui.

Rivista di filosofia neo-scolastica. — Nous saluons avec joie cette nouvelle revue de philosophie. Elle n'a que quelques mois d'existence et elle a déjà conquis dans le monde intellectuel une place importante. Nous suivrons ses travaux avec la plus grande sympathie et nous applaudirons de grand cœur à tous ses efforts et à tous ses progrès. Elle est entre de bonnes mains. La haute culture et la largeur d'idées des hommes qui la dirigent garantissent son avenir ; elle ne sera pas au-dessous des espérances si grandes qu'elle a suscitées. Elle se propose d'incorporer à ce qu'il y a d'impérissable dans l'ancienne philosophie scolastique tout ce qu'il y a de vrai dans les immenses recherches de la philosophie contemporaine : il n'est pas question de ressusciter ce qui est mort, mais de conserver ce qui est éternellement vivant de la sagesse ancienne, pour y rattacher les progrès de la sagesse moderne, de manière à favoriser, par cette noble et nécessaire continuité, les élans de l'esprit humain, au lieu de les briser par des recommencements et des tâtonnements sans fin.

Dans les deux numéros déjà parus, je signalerai en particulier le commencement d'une étude du professeur Ag. Gemelli, l'un des secrétaires de la revue, sur « la théorie somatique de l'émotion ». Dans un premier article, le savant auteur résume les théories de Lange, James, Sergi et Sollier. Dans un second, il expose les données de la physiologie sur l'émotion. Il montre, d'après François Frank, l'insuffisance de la théorie vaso-motrice ; avec Montanelli, il relève la grande importance des mouvements cardiaques dans les états effectifs, et il conclut à l'impossibilité d'admettre une relation de cause à effet entre la variation de la circulation et l'état affectif ; car les variations de la circulation présentent un caractère uniforme d'accélération, tandis que la variété des états émotifs est comme infinie, et on ne rencontre pas un antagonisme physiologique là où l'on rencontre

un antagonisme psychologique. L'article se termine par des considérations sur la mimique dans ses rapports avec l'émotion.

Note sur le mouvement des Idées en Espagne et dans les pays de langue espagnole, pendant le premier semestre de 1909.

Nous donnons ci-dessous, d'après les notes dues à l'obligeance d'un correspondant espagnol, un résumé des divers articles philosophiques parus dans les revues en langue castillane qui ne figurent pas d'ordinaire dans nos analyses des périodiques étrangers. Cela permettra à nos lecteurs de se faire une idée des principales questions débattues par nos voisins durant les six mois qui viennent de s'écouler.

Dans la **Cuidad de Dios** du 20 février, M. A. Tonna, sous le titre de *Miracle ou Suggestion*, étudie les faits merveilleux de Lourdes et montre que, soit qu'on l'entende au sens de Charcot de l'école de la Salpêtrière, comme un phénomène de l'hypnotisme, soit qu'on y voie avecBernheim et l'École de Nancy, une cause et non un effet de l'hypnotisme, la suggestion suppose toujours chez le suggestionné la croyance à ce qui lui est dit et par suite l'intelligence de ce qu'on lui dit. Impossible donc d'attribuer à la suggestion la guérison de certains malades arrivés à Lourdes avec des idées hostiles à la religion, et plus encore celles d'enfants de deux ans et demi comme Georges Lemesle, guéri d'une paralysie infantile en 1897 et Fernand Balin, guéri en 1895, d'une déviation du genou. Impossible également d'expliquer par la suggestion la rsconstitution instantanée des tissus et des organes.

M. A. Clemente Palma avait critiqué la conception chrétienne du repentir, comme inutile et injuste, et l'humilité chrétienne qu'il accusait d'être opposée à celle de Jésus-Christ et de la philosophie grecque, de conduire au tartufisme, d'être la négation même de la vertu et, en particulier, de la modestie, d'être contraire à la raison, antiéducative, immorale, etc., etc... M. P. M. Vélez lui répond dans la Revue **Espana y America,** (15 février, 1er et 15 mai) et reprenant un à un les arguments de son adversaire, il en démontre sans peine l'inanité. Ses articles ont pour titre : *Pour la défense de la morale catholique.*

Dans une revue médicale catholique, **El criterio catolico en las Ciencias Medicas,** M. José Blanc étudie en une série d'articles, (janvier, février, avril) les actes humains et la responsabilité et conclut en faveur de la liberté humaine contrairement aux doctrines du fatalisme antique et du déterminisme moderne.

Dans les **Estudios Franciscanos,** M. Miguel de Esplugas étudie l'esprit de Balmès tout à la fois profond philosophe, éloquent apologiste de la religion catholique, sociologue remarquable, politicien éminent, penseur original et enfin prêtre exemplaire,

Nuestro Tiempo, dans son numéro de mai, publiait un article de M. Eloy Luis Andre sur le philosophe danois *Harold Höffding* auteur d'une *Philosophie de la Religion,* qui est une étude critique, psychologique et morale du problème religieux. Selon Hoffding, la tradition et la science, qui semblent aujourd'hui s'opposer, sont néanmoins deux images rétiniennes de la réalité destinées à se fondre en une vision binoculaire unique et totale de celle-ci.

La partie fondamentale et la plus développée de l'œuvre de Hoffding est la psychologie de la religion qui peut se ramener à trois points principaux : 1° Le concept de l'expérience religieuse, par où ce philosophe se rapproche de W. James ; 2° L'axiome de la conservation de la valeur, principe essentiel, selon lui, de la vie religieuse ; 3° Le principe de la personnalité, développement et application de celui qu'il expose sous un aspect plus général dans son *Éthique* et qui est comme la caractéristique de toute sa philosophie.

Le R. P. J. Souben développe les *Preuves de l'existemce de Dieu,* dans la **Revue ecclésiastique de Walladolid.** Il prouve Dieu par l'impuissance des sciences physiques à expliquer la vie, et par l'impossibilité d'expliquer par un principe inconscient, la conscience et la volonté ; par l'existence du Devoir et de la Loi morale, et enfin par les Causes Finales. Il conclut que, si l'athéisme consiste dans la certitude intime de la non-existence de Dieu, on peut nier qu'il y ait des athées, car il est impossible qu'un homme raisonnable établisse en lui cette certitude d'une façon absolue et durable.

Dans la **Revue de la Faculté des Lettres et Sciences** de l'Université de la Havane, le Dr Juan Miguel Dihigo expose, avec gravures à l'appui, l'organisation du Laboratoire de Phonétique expérimentale du Collège de France, dirigé par M. l'abbé Rousselot, et les expériences faites par ce savant.

E. Ugarte de Ercilla.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. DUGAS. — *Le Problème de l'éducation.* Un vol. in-8°, 344 pages, de la même *Bibliothèque.*

J.-H. BOEX-BOREL. — *Le Pluralisme.* Un vol. in-8°, 272 pages, de la même *Bibliothèque.*

Dr P. SOLLIER. — *Le Doute.* Un vol. in-8°, VIII-408 pages, de la même *Bibliothèque.*

E. NAVILLE. — *Les systèmes de philosophie ou les Philosophies affirmatives.* Un vol. in-8°, 400 pages, de la même *Bibliothèque.*

G. RODRIGUES. — *Le Problème de l'Action.* Un vol. in-8°, 204 pages, de la même *Bibliothèque.*

J. MAXWELL. — *Le Crime et la Société.* Un vol. in-16, de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Flammarion.

W. JAMES. — *A pluralistic universe, Hibbert Lectures.* Un vol. in-8°, 406 pages, London, Longmans, Green and C°.

CONSTANTIN RITTER. — *Platons Staat.* Un vol. in-12, 216 pages, Stuttgart Kohlammer.

Prof. Dr L. COHN. — *Die Werke Philos von Alexandria.* Un vol. in-8°, 408 pages, Breslau, Marcus.

Baron CARRA DE VAUX. — *La Doctrine de l'Islam.* Un vol. in-16, 316 pages, Paris, Beauchesne.

DE LA VALLÉE-POUSSIN. — *Bouddhisme.* Un vol. in-16, 420 pages, Paris, Beauchesne.

H.-N. OXENHAM. — *Le Principe des développements théologiques.* Un vol. in-16, 64 pages, Paris, Bloud.

L.-Cl. FILLION. — *L'existence historique de Jésus et le rationalisme contemporain.* Un vol. in-16, 64 pages, Paris, Bloud.

Cardinal MERCIER. — *Le Modernisme.* Un vol. in-16, 64 pages, Paris, Bloud.

P. SAINTYVES. — *Le Discernement du miracle.* Un vol. in-8°, 358 pages, Paris, Émile Nourry.

J. DEDIEU. — *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France.* Un vol. in-8°, Paris, Gabalda.

A. LECLÈRE. — *L'Éducation morale rationnelle.* Un vol. in-16, Paris, Hachette.

MAX WUNDT. — *Geschichte der Griechischen Ethik.* Un vol. in-8°, 536 pages. Leipzig, Engelmann.

DAVILLÉ. — *Leibnitz historien.* Un vol. in-8° de la *Collection historiqu des grands philosophes.* Paris. Alcan.

J. REHMKE. — *Die Seele des Menschen.* Un vol. in-16. Leipzig, Teubner.

ERNST VOWINCKEL. — *Pädagogische Deutungen ; philosophische prolegomena zu einem System des höheren Unterrichts.* Un vol. in-8°.

RUDOLFUS HELM. — *Apuleii Platonici madaurensis metamorphoseon Libri XI.* Un vol. in-12. Leipzig, Teubner.

HERMANNUS KNOELLINGER. — *M. Tullii Ciceronis de Virtutibus libri Fragmenta.* Un vol. Leipzig. Teubner.

A. FOUILLÉE. — *Le socialisme et la sociologie réformiste.* Un vol. in-8° de *la bibliothèque de philosophie contemporaine.* VIII-419 pages. Paris, Alcan.

A. SCHOPENHAUER. — *Métaphysique et Esthétique.* Trad. A. Dietrich. Un vol. in-16 XXII-192 pages, de la même *Bibliothèque.* Paris, Alcan.

E. JOUGUET. — *Lectures de mécanique.* Deuxième partie : *L'organisation de la mécanique.* Un vol. in-8° VIII-284 pages. Paris, Gauthier-Villars.

G. BORD. — *La conspiration révolutionnaire de 1789.* Un vol. in-8° XXII-446 pages. Paris, Librairie des Saints-Pères.

J. PACHEU. — *Psychologie des mystiques chrétiens. Les faits.* Un vol. in-16 400 pages. Paris, Perrin.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 21-7-09.

LE PROBLÈME CRITIQUE

ET LA PERCEPTION EXTERNE

Le titre de cet article est un peu vague ; l'auteur, — qu'on lui pardonne ! — l'eut voulu plus vague encore. Les controverses épistémologiques présentent ce singulier caractère de porter toujours sur le point de départ et sur la mise en train : il n'en serait pas ainsi, semble-t-il, si les alentours n'étaient pas quelque peu embroussaillés, si les problèmes étaient directement rattachés aux faits qui les posent et se succédaient dans l'ordre naturel. Il y a donc place encore pour des travaux d'approche.

L'auteur de ces pages ne prétend certes pas avoir enfin trouvé la marche idéale, le procédé qui convaincra tous les adversaires ; il n'oppose même pas aux constructions déjà tentées une construction nouvelle ; il voudrait seulement, reprenant et poussant quelques vues émises ici même l'an dernier (1), signaler certaines causes de l'insuccès des tentatives et poser quelques jalons pour l'avenir. Le lecteur aura l'impression que la question de la perception externe, qui figure au titre, est bien longue à venir, que l'exposition s'oublie en des méandres inutiles : qu'il veuille bien prendre patience. Il trouvera peut-être à la fin que les développements sur le jugement et l'appréhension avaient leur raison d'être, qu'ils ont détourné de plusieurs voies sans issue, et conduit tout près d'une solution.

D'une manière générale le problème critique est posé par le fait de certitudes présumées et puis reconnues illégitimes. Soit qu'aucune raison de douter ne se fût présentée, soit que toutes

(1) *Sur la position du problème de la connaissance. Revue de Philosophie*, novembre 1908, p. 449.

les objections eussent été refoulées, l'esprit se reposait dans une affirmation, quand il a été tout à coup tiré de cette quiétude par une constatation brutale : *il s'était trompé*. Le voilà meurtri, étonné, troublé ; une crainte le saisit, qui porte sur toute certitude, sur celle même qui vient d'en chasser une autre et de révéler une erreur ; qui garantit qu'elle ne sera pas à son tour infirmée ? Tout est perdu, si l'on ne parvient à trouver un *critère* infaillible de vérité, qui soit en même temps *motif* de certitude légitime.

D'une manière plus précise, c'est sur le *jugement* que porte l'examen ; sur tous les jugements, mais sur les jugements seuls, car seul le jugement fait une œuvre de *construction*, où peut se glisser l'erreur.

*
* *

Cette remarque n'est pas neuve ; il est pourtant nécessaire d'y insister, pour parvenir à une détermination plus exacte du problème. Examinons donc le rôle du jugement dans la connaissance.

Le jugement lie (ou délie) un sujet et un attribut. Sujet et attribut sont, dans les cas ordinaires, des *réalités ;* le sujet peut être un individu, réalité concrète, ou bien une « note », réalité abstraite ; l'attribut est toujours de ce dernier genre ; réalité *abstraite,* c'est-à-dire détermination perçue dans les individus, mais isolée sous le regard de l'esprit, grâce à un procédé spécial, assez mystérieux d'ailleurs (1).

Il est évident par là que le jugement n'est pas, ne peut pas être la première démarche de l'esprit ; qu'il suppose des connaissances simples, atteignant sujets et attributs, des « appréhensions ».

Mais quel est au juste le rapport du jugement à l'appréhension ? N'est-il pas lui-même une appréhension, celle qu'on appelle complexe ou *comparative,* appréhension de tel sujet comme

(1) Il ne faut donc pas dire, du moins sans explication, que le jugement lie deux « idées » ; quand je dis : « Pierre marche », c'est bien de Pierre dans sa réalité concrète que je prétends juger, et non de l'idée que je me suis fait de lui. Qu'on dise, si l'on veut, que le jugement lie deux idées *objectives* au sens ancien du mot, c'est-à-dire, deux *objets* d'idées.

ayant tel attribut, de la possession de tel attribut par tel sujet? On fait d'ordinaire à cette question une réponse affirmative. Mais alors on rend le fait de l'erreur absolument inexplicable ; errer, en effet, c'est affirmer ce qui n'est pas : or comment appréhender ce qui n'est pas? Et il ne suffit pas de dire : dans le jugement faux l'on croit appréhender et l'on n'appréhende pas ; puisqu'on a concédé que le jugement était essentiellement une appréhension, là où l'on juge, il faut bien qu'on appréhende et donc qu'on appréhende quelque chose et quelque chose qui est. Direz-vous qu'on appréhende une relation et qu'on en affirme une autre? C'est donc qu'affirmer n'est pas appréhender. L'existence de jugements faux oblige à répondre : non, le jugement n'est pas l'appréhension comparative.

Qu'est-il alors? Une *mise en valeur,* une exploitation, une expression de l'appréhension comparative ; si cette mise en valeur est correcte, si le jugement ne *déborde* pas l'appréhension, il est vrai ; sinon il peut être faux. Nous retrouverons plus loin une conséquence importante de cette proposition à laquelle nous venons d'aboutir.

Mais auparavant regardons bien jusqu'où elle nous mène. Si le jugement n'est que la mise en valeur de l'appréhension, la manière dont nous, hommes, avec notre intelligence abstractive, *nous nous disons* ce que nous avons vu, ne faut-il pas avouer qu'il n'enrichit pas notre connaissance, et même qu'il n'est pas strictement une connaissance? La conclusion paraît s'imposer. Mais alors, il est donc, comme voulait Descartes, un acte de volonté? Voici qui est grave! Non, cela ne suit pas nécessairement. Le jugement reste un acte de la faculté de connaître, mais acte secondaire, écho de l'acte de connaissance strictement dit ; l'écho peut être infidèle, l'esprit peut mal rendre ce qu'il a vu ; à l'erreur la volonté aura toujours quelque part, ne fût-ce que pour avoir interrompu trop tôt l'examen, mais ce n'est pas elle qui juge de ce qui est (1).

*
* *

(1) Que le jugement puisse être dit un acte de la faculté de connaître, sans être formellement une connaissance, voilà qui étonnera peut-être plus d'un lecteur. Cette assertion pourtant n'est pas nouvelle. Un péripatéticien estimé et fort orthodoxe du XVIIIe siècle, J.-B. de Benedictis, S. J. la formulait déjà. Voici ses

La vérité étant la conformité de la relation affirmée dans le jugement avec la relation proposée dans la réalité, en d'autres termes, la conformité du contenu du jugement avec l'objet de l'appréhension, ce n'est pas assez, pour déterminer exactement le problème, de considérer le jugement dans ce qu'il ajoute à l'appréhension ; il faut aussi examiner l'*appréhension* dans ce qu'elle fournit au jugement. Comme le permet le titre de cet article, laissons de côté et l'appréhension comparative et l'appréhension de l'abstrait, qui sont des cas complexes, et bornons-nous au cas simple de l'appréhension d'un être réel concret : c'est proprement la *perception*. Qu'est-ce que cet acte ?

Mettons nous bien en face de la question. Il s'agit d'une appréhension antérieure à tout jugement, et même à toute comparaison, à toute référence ; par exemple : je vois *ceci*, non comme blanc, ou comme homme, ou comme extérieur à moi, mais tout simplement : *ceci ;* l'objet, tel qu'il m'est présenté, contient ce que j'en pourrai dire plus tard, mais pour le moment je ne distingue pas, je n'inventorie pas encore. C'est la connaissance à l'état pur.

thèses sur le sujet qui nous occupe : « Dico igitur 1° Dum intellectus judicat de apprehensis, novum actum elicit a præviis apprehensionibus contradistinctum... Dico 2° Actus hic de novo elicitus ab intellectu judicante non est cognoscitivus, seu expressivus objecti... Dico 3° Actus de novo elicitus ab intellectu judicante est actus quidam syncathegorematicus, idem præstans relate ad prævias simplices cognitiones quod verbum *est* relate ad terminos quos exterius componit... » La preuve de cette troisième proposition débute ainsi : « Ad evidentiam hujus dicti suppono : 1° Non omnem actum potentiæ cognoscitivæ debere esse cognitionem, et in hoc maxime falsi sunt adversarii, qui totum quantum est intellectuale negotium solo attactu expressivo explicare voluerunt ; sed nulla plane hujus rei ratio ac necessitas ; ut enim non omnis actus potentiæ judicativæ debet esse judicium, nec discursivæ discursus, nec amativæ amor, ita nec omnis actus potentiæ cognoscitivæ sit oportet cognitio... » et elle se termine par ses paroles « Ex qua etiam ratione fit ut [judicium] intellectio non sit, ad intellectum tamen pertineat veri, a falso discretivum, cum in eo maxime actu formalis veritas habeatur, ut sequenti quæstione declarabitur ». (*Philosophia peripatetica*, tom. I, pp. 350-353, Venetiis, 1749). Newman, a, en maint endroit de sa *Grammar of assent*, apporté des arguments analogues à ceux du P. de Benedictis : l'acte de juger *n'aurait pas sa raison d'être* s'il n'était que l'appréhension comparative. C'est bien aussi, semble-t il, sur une idée semblable que le R. P. Gardeil fonde son explication du développement du dogme. Il écrit (*Le développement du dogme*, *Revue des Sciences théologiques et philosophiques*, juillet 1909, p. 434) : « Notre vie intellectuelle ne saurait avoir qu'une signification : redire en détail ce qui a été donné primitivement en bloc ; déterminer CE QUI EST à coup d'intuitions soigneusement éprouvées ». Et quelques lignes plus bas : « Voilà l'explication de ces trois moments du labeur scientifique que nous constations tout à l'heure : intuition globale d'un donné, travail pour développer ce donné, retour vers le donné primitif pour y trouver la sanction des développements acquis. »

Or il faut répondre, semble-t-il : cet acte est indéfinissable, inexplicable, ce qui signifie non pas mystérieux, mais au contraire plus clair et plus simple que tout ce à quoi on pourrait le réduire dans sa ligne. Je puis bien dire que c'est un *acte,* une opération, que c'est un acte *immanent* (1), mais en tant qu'acte de *connaissance,* il reste irréductible et défie toute analyse. Je puis remarquer que dans les conditions *humaines,* il suppose à l'origine une dualité *réelle* de sujet et d'objet, mais ce caractère n'apparaît pas comme essentiel (2) ; et dire simplement que la connaissance suppose *une certaine dualité,* c'est dire qu'il y a connaissance quand un sujet connaît un objet ; cela ne va pas loin ! Bref, *connaître* est comme *vouloir,* un terme qui sert à en expliquer bien d'autres, qui entre dans maintes métaphores, qui provoque maints anthropomorphismes, mais que rien n'explique, et qui d'ailleurs n'a besoin d'aucune explication.

Bien que nous ayions déjà signalé ce caractère irréductible de la connaissance (3), nous croyons opportun d'y insister, car il paraît être en contradiction avec une théorie chère au péripatétisme, qui occupe chez lui une place centrale, et que peut-être un philosophe catholique ne peut pas sacrifier sans danger, la *théorie de l'assimilation.* On sait en quoi elle consiste. Connaître, dit-elle, c'est, pour un être appelé sujet, devenir semblable à un autre appelé objet, c'est engendrer en soi, par une opération vitale, une *similitude* de l'objet. N'y a-t-il pas là une véritable définition explicative ? et cette conception de la connaissance ne fournit-elle pas, en même temps qu'une lumière pour pénétrer, autant que faire se peut, le mystère de la génération éternelle du Verbe divin, une garantie de la valeur objective de notre connaissance ?

C'est là ce qu'ont dit souvent les auteurs scolastiques, les plus récents surtout. Essayons de proposer à l'encontre quelques objections. La théorie de l'assimilation comprend deux parties, qui ont pour but la solution de deux problèmes différents. Il

(1) Ce qui signifie, non pas qu'il n'*atteint* rien d'extérieur, mais qu'il ne *produit* rien d'extérieur ; c'est fort différent.

(2) Il est pourtant fort important, pour ce qui concerne la connaissance *humaine*, comme j'ai essayé de le montrer ailleurs (*Sur la position du problème de la connaissance*, *Revue de Philosophie*, novembre 1908, p. 453) et j'aurai cette fois encore occasion d'y revenir.

(3) Cf. art. cit., p. 452.

faut d'abord expliquer *comment la connaissance est rendue possible ;* il y a en effet, du moins dans les cas ordinaires où la dualité sujet-objet est réelle, une sérieuse difficulté métaphysique à comprendre comment le sujet peut, sans sortir de soi, sans entrer dans l'objet, s'unir à lui et l' « appréhender (1) ». La philosophie péripatéticienne répond par sa théorie générale de la puissance et de l'acte : la faculté de connaissance doit être préparée à son opération, — mise « en acte premier prochain », suivant l'expression consacrée, — par une détermination produite en elle par l'objet. Cette détermination n'est pas connue directement, mais elle sert à connaître ; étant produite par l'objet, et servant à le connaître, lui et non un autre, on *convient* de dire qu'elle lui est *semblable ;* de là son nom d'*espèce.* Mais il ne s'agit que d'une similitude *intentionnelle,* c'est-à-dire similitude d'un ordre tout à fait spécial, qui ne se rencontre que dans la connaissance. En somme, il n'y a rien de plus dans le vieux mot de *similitude intentionnelle* que dans celui de *déterminant cognitionnel* proposé récemment par l'école de Louvain ; en tirer des conséquences comme s'il s'agissait d'une similitude ordinaire, en particulier s'en servir pour prouver la valeur objective de notre connaissance, c'est faire trop de fond sur une simple terminologie et s'exposer à des mécomptes.

Au reste il ne faut jamais perdre de vue ce point fondamental de la doctrine péripatéticienne classique, que l'espèce n'est pas ce qui est connu, mais ce qui sert à connaître ; peut être même les grands scolastiques n'ont-ils pas été toujours assez fidèles à leur perceptionnisme *immédiat.* Il serait intéressant de rechercher si dans la constitution de la théorie de l'assimilation, la vieille et très grossière thèse du *semblable connu par le semblable* (2) n'a pas eu sa part et sa grande part.

(1) On reconnaît là l'objection capitale, si souvent répétée depuis Kant, contre la possibilité d'une perception immédiate : qui dit perception dit conscience, et l'on n'a conscience que de ce qu'on est ; la connaissance suppose que le connu est dans le connaissant ; le sujet ne peut sortir de soi ; la chose en soi est inconnaissable... toutes formules équivalentes de la même objection.

(2) On attribue généralement à Empédocle le premier essai d'une théorie de la connaissance basée sur ce principe. Pour que l'âme puisse connaître la terre, l'eau, l'air, le feu qui forment les corps extérieurs, elle doit contenir de ces divers éléments : c'est la terre du dedans qui reconnaît la terre du dehors, ou plutôt les particules de terre qu'émettent les corps. On trouve jusque dans le

Nous avons vu comment l'explication des conditions de la connaissance avaient conduit à une première sorte d'assimilation. Les scolastiques en trouvaient une autre encore en étudiant le *terme* de l'action cognitive. Ils enseignaient que la connaissance aboutit normalement à produire dans la faculté une similitude de l'objet connu : c'est l'*espèce expresse,* le *verbe mental,* fruit d'une véritable conception et parturition intellectuelle, selon la comparaison classique. Ici reparaît le nom d'espèce, et celui de similitude intentionnelle, mais dans un sens beaucoup plus rapproché du sens ordinaire : comment ne pas voir dans cette « expression » que l'esprit se donne à lui-même de la chose vue, une *image* de cette chose ? Et comment ne pas dire que par la présence en lui de cette image, le sujet connaissant a été *assimilé* à son objet ?

Les auteurs néo-scolastiques (1) se sont attachés à exposer cette belle théorie. On peut regretter qu'ils n'aient pas entrepris une étude critique de ses origines et de sa valeur. Nous ne songeons pas à aborder ici cette étude ; on trouverait, sans

Timée de Platon des manières de parler assez semblables. Aristote a bien prétendu épurer et spiritualiser la théorie, et quand il dit que le sujet reçoit la *forme* de l'objet, son langage est assurément susceptible d'une interprétation fort acceptable : c'est le *déterminant cognitionnel* de l'école de Louvain. Aristote l'a-t-il vu clairement ? Les scolastiques du moyen-âge ont-ils compris qu'il n'y avait pas autre chose dans les formules qui leurs sont si chères : « Anima fit quodammodo omnia », « Anima continet in se formas omnium rerum », « Anima habet aliquam infinitatem » etc. ? On peut se le demander. Et quand Mgr Farges explique le caractère objectif de la perception en disant que, l'action exercée par l'objet sur le sujet étant à la fois de l'un et de l'autre (*unus est actus moventis et moti*), en percevant cet acte, c'est bien la forme de l'objet que le sujet perçoit, on se demande si c'est là un perceptionnisme immédiat, et si les difficultés du subjectivisme ne vont pas reparaître. (Cf. Farges : *La crise de la certitude*, 1907, p. 36 sqq. ; *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, 7e édition, 1909, p. 374 sqq.) Remarquons en passant combien rares ont été, dans la foule des systèmes sur la connaissance, les perceptionnismes immédiats. C'est presque toujours en imaginant un intermédiaire seul directement connu entre la faculté et la chose, que les philosophes ont essayé de rendre compte des fameuses « erreurs des sens ». L'honnête chef de l'école écossaise, Reid, qui voyait que c'était là s'engager dans une voie sans issue, croyait bien être le premier à rejeter la théorie « des idées représentatives ». Il est étrange qu'Hamilton, avec son érudition très étendue et sa particulière connaissance du moyen-âge, ne se soit pas aperçu que les scolastiques de bonne marque en avaient fait autant, et avec une bien autre netteté.

(1) En particulier Kleutgen : *Die Philosophie der Vorzeit,* Liberatore : *Della cognoscenza intellettuale*, Zigliara : *Della luce intellettuale.* Les trois « axiomes » posés par Kleutgen au début de sa première Dissertation, ont été souvent reproduits et sont presque devenus classiques.

doute au fondement une petite part d'expérience, par exemple le fait de la conservation et de la reproduction des images sensibles, avec une part beaucoup plus considérable de spéculation métaphysique et sans doute, pour expliquer le succès de la théorie, il faudrait tenir grand compte des ressources qu'elle offrait pour « illustrer » le dogme de la génération du Verbe divin. Quant à sa valeur, on devrait pour la déterminer, remarquer qu'elle a été professée par les diverses écoles avec de notables divergences : y a-t-il une espèce expresse dans toute connaissance ? Non, répond saint Thomas, mais seulement dans la connaissance intellectuelle, où l'objet n'étant pas présent puisqu'il n'est pas une réalité physique, il faut autre chose à quoi se termine l'acte ; oui, ont répondu la plupart des scolastiques qui ont suivi Suarez, car toute action requiert un terme. L'espèce expresse est-elle réellement distincte de l'acte qu'elle termine ? On a répondu oui ou non, selon l'idée qu'on se faisait de l'action immanente. L'espèce expresse joue-t-elle un rôle dans l'acquisition même de la connaissance ? Est-elle *id quod,* ou *id quo*, ou *id in quo,* ou *id secundum quod cognoscitur objectum ?* Ici surtout les réponses se multiplient et s'entrecroisent ; on connaît la comparaison thomiste d'après laquelle le verbe est comme un miroir taillé à l'exacte mesure de l'objet, *dans lequel,* sans qu'il soit aperçu lui-même, nous voyons l'objet. Cette explication, surtout si on l'étend à la perception sensible, reste-t-elle bien fidèle à la thèse scolastique sur le caractère immédiat de la connaissance ? Il serait intéressant de le discuter.

En tous cas, il apparaît qu'avec la thèse de l'espèce expresse nous sommes purement et simplement dans la psychologie métaphysique constructive, par delà la critique ; en attendre des lumières pour la solution des objections subjectivistes et idéalistes serait, plus encore que tout à l'heure, se préparer des désillusions. Le critériologiste fera sagement d'agir comme si l'espèce expresse n'existait pas, et de n'en pas même prononcer le nom (1).

*
* *

(1) Il ressort, en effet, du peu que nous avons dit, qu'à moins de déserter le perceptionnisme et d'admettre une connaissance médiate, ce qui oblige à poser

Nous avons maintenant le droit de reprendre notre affirmation du caractère absolument primitif, irréductible de l'appréhension, et d'en tirer une conséquence importante. L'appréhension n'est pas sujette à l'erreur, elle ne peut prêter à aucune discussion, elle est antérieure à toute discussion. Bien plus, à la prendre formellement, comme une opération, on ne peut même pas dire qu'elle possède une *vérité logique*. Quand je vois un objet A, sans en rien dire (1), que pourrait signifier cette expression que « ma connaissance est vraie » ? je connais, et je connais A, voilà tout! je ne forme rien, je ne construis rien qui puisse être considéré comme une image de A, ressemblante ou non à son modèle : là où il n'y a qu'un terme connu, comment pourrait-il être question d'une relation de conformité (2)?

Seule une théorie *représentative* (3) de la connaissance, d'après laquelle ce qui est directement connu n'est qu'une « représentation », une image, un substitut de l'objet, peut poser la question de la vérité de l'appréhension. Et c'est ainsi, semble-

le problème de l'existence des objets, on ne peut considérer l'espèce que ou bien comme une des *conditions* qui rendent la connaissance possible, ou bien comme un *aboutissant* de la connaissance : ni dans l'un, ni dans l'autre de ces cas, l'espèce ne peut fournir une lumière pour dire ce qu'est *formellement* la connaissance.

(1) Je n'examine pas la question de savoir s'il y a, en fait, des appréhensions sans aucun jugement concomitant. Fallût-il répondre : non, il n'en resterait pas moins vrai que ces jugements même simultanés, ne sont pas *formellement* l'appréhension.

(2) J'ai déjà dit qu'il fallait écarter ici toute considération d'*espèces*. Que si l'on objectait que la question de la vérité logique de l'appréhension se représentera quand les espèces rentreront en scène, je réponds : non, pas même alors! l'espèce de l'objet A est dite (conventionnellement, comme en fait foi l'adjectif *intentionnelle* accolé à *similitude*) *semblable* à l'objet A, pour signifier que c'est A qu'elle sert à connaître ou qu'elle exprime; mais ce n'est là qu'une terminologie ; il n'y a *aucune similitude*, au sens ordinaire de ce mot.

(3) Je le sais, les néo-scolastiques parlent aussi d'une *représentation* dans la connaissance; mais l'usage de ce mot tout moderne ne va pas sans danger. Il y a représentation en ce sens que l'objet ne pouvant pénétrer dans la faculté pour la déterminer à le connaître, une « espèce » le remplace, *ejus vices gerit*, d'où le nom de *species vicaria*. Mais cette espèce, présente à la faculté, ne lui est pas *présentée :* elle n'est pas aperçue, mais seulement conclue par raisonnement : dès lors le terme de représentation devrait ici être évité comme équivoque. Il y a encore représentation en ce sens que le sujet se dit, s'exprime à lui-même l'objet connu, dans une *espèce expresse*, mais ici encore ce n'est pas cette espèce qu'il aperçoit directement, et dire qu'elle lui sert à se donner une représentation de l'objet, c'est, dans le langage d'aujourd'hui, laisser croire que ne pouvant atteindre l'objet lui-même, l'esprit atteint sa représentation : c'est la négation même de la perception immédiate.

t-il, qu'elle se posa jadis pour certains scolastiques qui admettaient une distinction entre l'objet présenté à la faculté, *res in esse repræsentativo,* ou *conceptus objectivus,* seul directement connu, et l'objet en soi, *res in esse physico.* Suarez (1) montra qu'il n'y avait là qu'une seule réalité et que l'*esse objectivum* n'était qu'une dénomination extrinsèque ; mais il eut le tort de garder le problème : de là tant de discussions stériles sur la vérité de la simple appréhension.

L'idéalisme absolu enlève, lui aussi, tout sens au problème, en supprimant le noumène que d'autres supposent derrière le phénomène : celui-ci n'est plus un intermédiaire, une doublure, il est l'unique réalité. Cette théorie, si elle était plus franche, si elle ne revenait, plus ou moins consciemment, à parler de *re*-présentation, si elle accordait au phénomène une réalité véritable, rallierait tous les perceptionnistes, car pour eux le phénomène n'est pas distinct de la chose en soi, il est cette chose en tant qu'apparaissant, et il n'y a pas entre le sujet et la chose le rideau d'un *esse objectivum.* La question de savoir si la chose est *extérieure* au sujet ne sera examinée que plus tard.

Mais si l'appréhension directe n'est susceptible ni de vérité, ni de fausseté, il s'ensuit qu'elle n'exige pas de critère, qu'elle n'en comporte même pas, qu'elle sera au contraire le vrai, le seul critère, dans toute démarche ultérieure de la connaissance. Quand j'hésiterai à prononcer un jugement, à donner mon adhésion en cessant la recherche, le moyen de lever mes doutes sera de revenir à l'appréhension dont ce jugement est l'expression : s'il ne la dépasse pas, je puis être tranquille. Si l'on me demande : « Pourquoi êtes-vous certain de cela ? » je répondrai : « Parce que je le vois » ; et si l'on urge : « Pourquoi êtes-vous certain que vous voyez ? » je ne répondrai plus : la question n'a plus de sens.

C'est bien là, en somme, ce que veut dire la thèse classique, qui assigne l'*évidence* comme critère ultime de la vérité, et motif de toute certitude. On dirait plus justement, en restant dans la même ligne de comparaison, que le critère c'est la *vision,* c'est-à-dire la connaissance proprement dite, l'appré-

(1) *Disp. metaph.* D. VIII, Sect. 1ª.

hension. Jadis le mot « évidence » signifiait, selon son étymologie, une propriété de l'objet, à savoir, une clarté telle qu'elle force l'assentiment ; et alors on ne pouvait exiger l'évidence pour toute certitude ; aussi parlait-on de certitudes d'inévidence, et la foi était l'exemple classique. Aujourd'hui le mot « évidence » a pris un sens plus large ; il signifie la *manifestation* qu'un objet fait de lui-même, alors même qu'elle exige un pénible travail de préparation et d'étude : avoir l'évidence, c'est voir. C'est pour n'avoir pas suffisamment analysé cette terminologie qu'on a parfois posé des questions comme celles-ci : qu'est-ce qui légitime l'évidence? qu'est-ce qui la fait reconnaître? Questions dépourvues de sens. Autant vaudrait dire : Comment voit-on qu'on voit? Répétons-le : la *vision*, c'est-à-dire la connaissance simple, n'a pas besoin de critère, et elle est le critère obligé de toute affirmation.

*
* *

Il semble peut-être au lecteur qu'à travers tous ces longs développements, nous n'avons pas avancé et que la question de la perception *externe*, en tant que telle, n'a pas même été posée. Nous sommes pourtant tout près du but et nous allons constater l'avantage d'avoir d'abord soigneusement déblayé le terrain.

Un problème de vérité ne peut se poser, avons-nous dit, qu'à l'occasion d'un jugement. Or il y a un jugement qui apparaît très tôt, — d'aucuns disent : dès l'origine — dans le développement de notre connaissance : c'est le *jugement d'extériorité ;* j'affirme que telles choses matérielles que je perçois, ne sont pas moi, je m'oppose à elle, et même c'est ainsi, semble-t-il, que je prends conscience de mon individualité. Ce jugement est-il vrai? C'est le problème fondamental de la perception externe. Si la réponse est affirmative, un autre se posera à propos des *jugements de nature :* les choses hors de moi sont-elles ce que je les dis être, étendues, colorées, sonores ?.. problème secondaire de la perception externe.

Or voici sur ces deux points la thèse du perceptionnisme : il tient que la perception est véritablement *externe,* c'est-à-dire atteint véritablement l'extérieur. D'une façon plus précise :

1° le jugement d'extériorité est l'expression pure et simple d'une appréhension, par suite, en dehors des cas pathologiques, n'est pas sujet à l'erreur ; j'appréhende un corps comme extérieur à moi, aussi directement que j'appréhende deux corps (extérieurs à moi) comme extérieurs l'un à l'autre ; il n'y a pas là de raisonnement, ni par suite de conclusion ; — 2° les jugements de nature auxquels donne lieu la perception externe contiennent toujours un élément véritablement « externe », mais le plus souvent cet élément est considérablement accru, enrichi au moyen de perceptions anciennes qui revivent dans la mémoire : la confusion entre éléments actuellement perçus et éléments conclus est facile, c'est la source de toutes les « erreurs des sens ».

Remarquons la position singulièrement avantageuse du perceptionnisme. Il aurait le droit de se tenir sur la défensive ; ses adversaires eux-mêmes reconnaissent que le *sentiment de l'extériorité* est de ceux dont on ne peut pas se défaire. Le conceptionniste, c'est-à-dire celui qui ne reconnaît comme immédiate que la connaissance de modifications internes, fait violence à la nature, parce qu'il ne croit pas pouvoir autrement résoudre les objections qui se posent : que ces objections soient résolues sans recourir à une telle extrémité, le conceptionnisme perdra du coup toute sa raison d'être. Mais le perceptionnisme peut faire davantage, prendre l'offensive, mettre ses adversaires au défi d'expliquer la genèse ou même seulement la signification de l'idée d'objet extérieur (1). Dans une série d'articles remarquables (2), M. l'abbé Dehove a montré que parmi les conceptionnistes les uns, comme Taine, se dispensaient de toute explication, les autres, comme M. Rabier, n'arrivaient à en donner une qu'en reprenant en cours de discussion ce qu'ils avaient concédé au début.

Notre but étant seulement de montrer comment se pose le

(1) Et que le conceptionniste ne dise pas qu'il n'est pas obligé d'expliquer l'origine de cette idée, qu'il peut l'accepter comme *une donnée*. Sa position est justement de ne considérer comme immédiatement donné que l'interne, le subjectif, et de prétendre qu'il y a de là passage à l'externe, à l'objectif. Réalistes ou idéalistes, partisans de l'inférence ou de l'hallucination vraie, sont ici également impuissants : le passage est impossible.

(2) *Sur la perception extérieure*, *Revue de Philosophie*, 1906[2], p. 430 et p. 580, 1907[1], p. 74 et p. 184. — A signaler aussi l'article de M. de VORGES : *Comment avons-nous l'idée d'objet ? Revue de Philosophie*, 1908[1], p. 461.

problème, nous ne discuterons pas en détail les objections que doit examiner le perceptionnisme. Disons seulement qu'elles se répartissent en deux groupes. Le premier comprend les objections *a priori*, d'ordre métaphysique ; elles peuvent en somme se ramener à celle-ci, dont l'influence a été depuis Kant véritablement scandaleuse : l'impossibilité absolue pour la connaissance d'atteindre la chose en soi, c'est-à-dire un objet extérieur au sujet ; on pose en principe qu'à la base de toute connaissance il y a non pas seulement union, mais identité, et voilà le sujet à tout jamais enfermé seul à seul avec lui-même. L'objection a été maintes fois réfutée : on a montré dans le fameux principe un postulat pur et simple, ou même une grossière confusion ; elle reparaît pourtant toujours et suffit à faire écarter, sans même l'honneur d'un examen, les réclamations du perceptionnisme.

Le second groupe est formé par les objections tirées des *faits :* faits vulgaires, comme les prétendues « erreurs des sens », de la vue surtout ; faits scientifiques, empruntés à la physique (découverte d'un mouvement sous chacune des qualités sensibles), et à la biologie (expériences de Jean Müller sur la diversité des sensations obtenues avec un même excitant agissant sur diverses régions de l'appareil nerveux, rôle purement transmetteur des organes périphériques, etc.). La solution, d'après le perceptionnisme, est à chercher dans un départ exact entre ce qui est perception actuelle de l'extérieur et ce qui est interprétation de perceptions antérieures dont le souvenir a été réveillé. C'est là ce qui permet au perceptionnisme d'être vraiment *critique,* et non « naïf » comme on le lui reproche, sans pourtant faire la moindre concession dangereuse.

Nous nous arrêtons ici avec d'autant moins de regret que ces objections ont déjà été discutées, et que s'il y a encore du progrès à faire dans leur solution, c'est un progrès dans le même sens, avec les mêmes méthodes, en utilisant davantage les données certaines de la science. Non, le perceptionnisme n'a pas à capituler, ni même à se montrer timide ; sa force ne lui vient pas seulement de ce qu'il est le seul moyen de sauvegarder la valeur de la connaissance, mais encore de ce qu'il est seul à prendre une base solide sur le terrain des faits.

PAUL GENY.

L'ATOME NÉCESSAIRE

La science moderne est avant tout expérimentale. Si elle admet des hypothèses qui dépassent les faits, pour les relier, les expliquer, ou diriger rationnellement de nouvelles expériences, elle s'en défie toujours un peu et ne leur fait crédit qu'aussi longtemps qu'elles peuvent rendre des services. C'est ainsi que l'hypothèse de l'existence des atomes a passé par des vicissitudes diverses.

Connue depuis l'antiquité, cette hypothèse ne quitta guère le domaine philosophique qui l'avait vu naître, jusqu'au début du siècle dernier. Elle rentrait dans la cosmologie générale plus que dans la Physique. La théorie des quatre éléments était plus connue et plus employée par la science du moyen-âge que celle des atomes. Au XVIIe siècle, si Descartes et Leibniz lui donnent un regain d'actualité, l'un pour en faire la base d'un nouveau dynamisme, l'autre de son mécanisme, c'était encore une pure hypothèse philosophique, sans aucun fondement expérimental.

Au commencement du XIXe siècle, les progrès de la Chimie remplacent la notion d'éléments par celle de corps simples, qui se précise de plus en plus. On découvre dans les corps de véritables combinaisons fixes et constantes, bien distinctes des mélanges ordinaires. On trouve aussi des relations simples et constantes dans le rapport des poids, comme dans celui des volumes, des corps qui se combinent. Bientôt on s'aperçoit qu'en chimie tout se passe comme si les corps étaient composés d'éléments très petits, tous identiques dans les corps simples, de masse et de propriétés différentes dans les différents corps, et dont les combinaisons multiples 2 à 2, 3 à 3, etc., mais toujours par nombres entiers, produiraient tous les autres

corps composés connus. Les derniers éléments des corps étaient appelés atomes.

La combinaison des atomes pour former les corps simples ou composés était appelée molécule. Les atomes étant admis, on arrivait à démontrer, (loi d'Avogadro et Ampère), que tous les gaz contenaient à volume égal, le même nombre de molécules. C'était là la dernière réalité physique, car l'atome était plutôt une entité insaisissable, puisque, sauf dans de rares exemples, il n'existait jamais à l'état isolé, mais seulement combiné avec d'autres atomes dans la molécule.

Cette hypothèse est allée se vérifiant de plus en plus. Aucune expérience ne put la contredire. Toutes la confirmaient. Elle arrivait à faire partie intégrante de la Chimie, au même titre que la gravitation universelle fait partie de l'Astronomie, et la Philosophie elle-même était obligée d'en tenir compte comme d'une hypothèse nécessaire, qui serrait d'aussi près que possible la réalité.

Cependant dans ces dernières années cette vieille hypothèse a été attaquée, comme bien d'autres, tantôt au nom de la science et tantôt au nom de la philosophie. Et c'est une excellente chose que l'on secoue de temps en temps le sommeil de ceux qui croient sur la foi des autres, afin que chacun cherche à se rendre compte et voit jusqu'où une théorie que l'on pouvait croire expérimentale, dépassait les faits eux-mêmes, et jusqu'à quel point elle en restait dépendante. Mais il eut été dangereux de laisser croire que la science ne vivait que d'hypothèses destinées à se combattre et à se détruire l'une et l'autre sans arriver jamais à une certitude, de faire croire que la philosophie pouvait donc impunément faire fi de la science et se passer d'elle pour établir ses conclusions.

C'est surtout au nom d'une science nouvelle, la thermodynamique ou l'énergétique, que cette notion de l'atome ou de la matière discontinue et granulaire a été attaquée. Cette science est avant tout mathématique et ses intégrales s'appliquent au continu géométrique, plus facilement qu'au discontinu physique. L'hypothèse d'une matière continue lui convenait mieux. Ce n'était pas une raison pour les chimistes d'abandonner l'hypothèse contraire, qui pour eux avait fait ses preuves.

Des découvertes toutes récentes faites dans le domaine de la Physique, sur les ions et les électrons, leur a donné raison d'une façon éclatante, rendant pour ainsi dire tangible l'existence des atomes, en leur donnant une base vraiment expérimentale et indiscutable, qui transforme l'hypothèse en certitude. M. Langevin déclare que ces expériences « font passer les atomes du rang des hypothèses à celui des principes, » et M. Lipmann s'étonne que les atomes ne soient pas utilisés en mécanique rationnelle et dans la théorie des gaz, comme en optique et en électricité, alors que « pourtant les expériences récentes sur les gaz conducteurs constituent une base solide pour l'hypothèse atomistique » (1). M. Bernard Brunhes écrivait également ces paroles remarquables dont cet article voudrait être le développement et l'illustration : « Les travaux de l'ionisation des gaz ne nous apprendront pas les derniers principes des choses, mais ils nous ont apporté ou nous ont confirmé du moins deux notions importantes, et qui semblent bien désormais définitives : celle de la structure atomique des corps matériels et celle de la prodigieuse complexité de l'atome des corps simples, regardé longtemps comme le dernier degré auquel on put descendre dans la division de la matière ? (2)

Enfin un de ceux qui se sont le plus occupés du développement de la physico-chimie, Ph. Guye concluait ainsi l'analyse d'un recueil de mémoires sur la question : « Dès aujourd'hui, on peut prévoir que l'énergétique, pour fructueuse qu'elle ait été, n'est pas suffisante pour saisir et embrasser tous les phénomènes qui intéressent la physico-chimie. Un très grand nombre de faits ne nous apparaissent d'une façon simple et claire qu'à la lumière des conceptions atomistiques, qui, reléguées pour un certain temps à l'arrière plan, reprennent aujourd'gui une vitalité nouvelle qu'on ne leur aurait point soupçonnée il y a quelques années encore (3). »

Cette notion d'atome devient donc de plus en plus nécessaire. Elle traduit de plus en plus adéquatement les faits et la réalité où il semble bien que toute théorie philosophique de la matière doive admettre, au point de vue phénoménal, qui

(1) *Revue générale des sciences*, 30 mai 1904, p. 502.
(2) *Quinzaine*, 16 juin 1903, p. 570.
(3) *Journal de chimie Physique*, février 1906, p. 100.

est celui de la science, la discontinuité de la matière. C'est une base nécessaire qui ne suffit pas pour connaître toute la réalité matérielle, mais sans laquelle il est inutile d'essayer de concevoir cette réalité car nous serions sûrs alors de faire fausse route.

Il sera intéressant dès lors, semble-t-il, de revoir les anciennes preuves sur lesquelles cette notion était appuyée, les discussions qu'elles ont suscité et les faits nouveaux qui ont confirmé les anciennes théories en les complétant sans les détruire. C'est tout l'objet de cette étude qui, après quelques discussions préliminaires, étudiera les preuves de l'existence des atomes, la complexité de l'atome, et enfin l'extension de cette notion aux différents états de la matière.

I. — DISCUSSIONS PRÉLIMINAIRES.

Malgré les expériences toujours plus concluantes et les faits nouveaux décisifs, on a cru pouvoir encore maintenant revenir à une théorie du continu et même l'identifier à la théorie scolastique. Mais ne serait-ce pas une grande imprudence de lier tout un système de philosophie à une théorie soumise au contrôle expérimental et battue en brèche par tout ce qui a un nom dans la science. Ne serait-ce pas renouveler la fausse manœuvre des scolastiques du XVIIe siècle, en présence des découvertes de Galilée, erreur de tactique relevée avec tant de force par M. Bulliot dans le premier numéro de cette revue : « Faute sans doute de véritable curiosité scientifique et d'esprit expérimental, ils s'opposèrent à une réforme que nulle puissance humaine ne pouvait arrêter, ils voulurent maintenir à tout prix la théorie du bloc indivisible, de tout temps chère aux esprits fermés, et, comme il était inévitable, loin de les sauver cette théorie les perdit. Ils affirmaient hautement l'indissoluble cohésion de toutes les parties. Volontiers on les a cru sur parole, et, puisqu'il fallait choisir, plusieurs parties se trouvant convaincues d'évidentes faussetés, on rejeta tout le bloc à la fois » (1).

(1) *Le problème philosophique*, p. 17.

D'ailleurs admettre l'atome c'est ne préjuger aucune question philosophique sur l'essence de la matière. Cette théorie est purement scientifique (1), elle n'atteint que le côté phénoménal, c'est-à-dire que les propriétés extérieures des corps et leurs combinaisons ne peuvent pas s'expliquer rationnellement d'une autre manière, ne sont intelligibles qu'à la lumière de cette théorie.

A la rigueur même on peut dire que la notion d'atomes peut se concilier avec celle d'une matière continue, pourvu que dans ce continu on admette qu'il y ait des centres de condensations ou autres jouant le rôle de corpuscules isolés et relativement indépendants.

C'est ainsi que M. Thomson appliqué aux atomes la théorie des tourbillons de Descartes. Il admet une matière continue et primitivement homogène, dans laquelle des tourbillons innombrables et infiniment petits auraient pris naissance. Comme on l'observe expérimentalement pour les gaz, ces tourbillons se conservent en tournant, en vibrant, en gardant aussi la même masse, la même quantité de matière.

Il s'agit de savoir il est vrai si ce n'est pas précisément la constitution atomique des gaz qui rend possible cette formation des tourbillons dans l'air. Du moins on voit par cet exemple d'un grand physicien, comment la théorie de l'atome, reconnue comme nécessaire, peut se concilier avec toute théorie plus complète sur la matière, à la seule condition que cette théorie, dépassant les faits d'expériences, soit purement hypothétique ou métaphysique. La science dès lors n'a plus rien à voir.

Tous les systèmes philosophiques doivent donc pouvoir s'y adapter. Tous s'y sont adaptés très facilement et de fait il semble bien que désormais le champ de bataille, commun aux différentes théories sur l'essence des corps, ce soit l'atome, sa nature intime, non son existence. Il semble que toute la dis-

(1) M. Hannequin a bien fait ressortir cette nécessité scientifique de l'atome. S'il a eu tort de vouloir découvrir l'atome, même dans les infiniments petits de l'analyse, (Couturat : *Revue de Métaphysique et de morale*, 1897), s'il a eu tort de prendre pour des contradictions flagrantes tout ce qui restait encore d'obscur, il faut regarder comme acquise, semble-t-il, sa démonstration de la nécessité scientifique de l'atome, comme aussi de l'impuissance du mécanisme et du dynamisme seuls à expliquer complètement l'atome et la matière.

cussion se ramène à savoir si l'atome constituant est simplement un centre de force inétendu, réduit à un point géométrique (dynamisme), ou une simple particule matérielle, étendue et en mouvement (mécanisme), ou bien encore une particule matérielle et étendue, mais imprégnée, informée par une force spécifique (matière et forme).

Sans doute l'atome est, et sera peut-être toujours mystérieux, inexpliqué, mais cela ne prouve pas qu'il ne soit pas nécessaire. Qu'on appelle éther, « matière subtile », ou autrement ce *quelque chose* de mystérieux, d'invisible et d'intangible que nous transmet la lumière des corps célestes, il faut admettre ce quelque chose. Qu'on appelle âme, « idée directrice », ou « force vitale », ce quelque chose de mystérieux, d'invisible et d'intangible, qui, en nous, pense et agit, il faut admettre ce quelque chose. Qu'on appelle Dieu ou autrement, cet Être mystérieux, infini, qui nous échappe et nous compénètre de toutes parts, dans Lequel et par Lequel tout a vie et mouvement, il faut admettre cet Infini. De même, qu'on appelle l'unité de masse atome, monade ou particule, il faut admettre cette unité de masse. Qu'on appelle l'unité de volume molécule ou autrement, il faut également admettre cette unité de volume, ou rejeter, semble-t-il, toute certitude scientifique, toute déduction basée sur des faits d'expérience.

Cependant des savants distingués, des chimistes même, ont rejeté cette notion d'atome et de discontinuité de la matière. Nous allons tout d'abord dans cette première partie exposer et discuter leurs raisons, en particulier celles qui ont été exposées par W. Ostwald et celles qui sont tirées de la Thermodynamique. Nous établirons ensuite le caractère purement illusoire de notre représentation du continu, de laquelle on veut déduire sa nécessité. Ce sera déraciner ainsi un des prétextes les plus communs mis en avant pour rejeter *a priori* la discontinuité physique.

1° *Théorie de M. Ostwald.*

W. Ostwald, l'un des plus grands chimistes allemands, a publié un traité de chimie qui a eu en Allemagne plusieurs

éditions, qui a été traduit en français, en anglais, et où il essaie de se passer complètement de la notion d'atomes.

Il est vrai qu'il appuie alors toutes les lois de la chimie sur la théorie des ions, et comme les ions ne sont autre chose que des corpuscules, groupes d'atomes ou même fragments d'atomes, c'est toujours admettre en dernière analyse la discontinuité de la matière au même sens que les atomistes. Les corps chimiques d'Ostwald sont composés d'ions au lieu de l'être d'atomes. Beaucoup trouveront que l'on a bien peu gagné au change. Le fait est qu'il faut une nouvelle définition des poids atomiques, des poids moléculaires et, bien que l'auteur prétende ainsi rester plus près des faits d'expérience et ne rien concéder à l'hypothèse, la clarté de l'exposition laisse fort à désirer et l'on se demande si c'est là un progrès ou un recul de la science générale. J'avoue pencher vers la seconde hypothèse.

Dans une des conférences « Faraday » faite à la Société Royale de Londres, 18 avril 1904, Ostwald a cherché à justifier son point de vue et à légitimer ses innovations dans les conceptions chimiques, et c'est ce qui nous intéresse davantage au point de vue de la philosophie des sciences.

Il prétend d'abord que les chimistes ont jusqu'à présent emprunté uniquement aux physiciens leurs théories générales, tantôt mécaniques et tantôt électriques. Il est temps que la Chimie essaie de se suffire à elle-même en se contentant des données purement chimiques. L'auteur est d'ailleurs très catégorique : « Il est possible de déduire, en se basant uniquement sur la dynamique chimique, les lois fondamentales de la stœchiométrie, c'est-à-dire la loi des proportions constantes, celle des proportions multiples et celle des nombres proportionnels. La dynamique chimique permet ainsi d'atteindre ce à quoi l'on n'est pas encore arrivé jusqu'ici sans le secours de la théorie atomique. Elle a dans cet ordre d'idées rendu la théorie atomique superflue (1). »

Ainsi M. Ostwald a pleine confiance et affirme que la Thermodynamique ou l'Energétique va lui suffire pour expliquer toutes les lois fondamentales de la Chimie, aussi bien et peut-

(1) *Journal de chimie physique*, t. II, n° 7, 1904, p. 377.

être mieux que la théorie atomique. Il faut croire que la science allemande est beaucoup moins hésitante que la nôtre, car M. Duhem en traitant la même question n'était pas aussi affirmatif et se contentait de dire : « Cette théorie (atomique) ne nous fait pas connaître le vrai fondement objectif de la loi des proportions multiples ; ce fondement est encore à découvrir. » Pour Ostwald ce fondement est vraiment découvert et il s'efforce de nous le faire voir dans la Thermodynamique.

Sa théorie s'appuie sur la notion de l'équilibre chimique, qui est un « état indépendant du temps ». Il faut pour cela que le corps soit d'abord physiquement homogène, que la pression et la température y soient uniformes. Si elles varient il y a transformation, par exemple passage de l'eau à l'état de vapeur. Si la transformation continue de l'un des états dans l'autre a lieu sans variation aucune dans les propriétés des deux phases, liquide et vapeur, la substance est pure. C'est un individu chimique. Si les propriétés varient au cours de la transformation on a un mélange, d'où l'on peut séparer des produits différents, qui auront les propriétés des individus chimiques définies plus haut.

Avec les individus chimiques ainsi isolés du mélange, on peut reformer le mélange. On peut également former des mélanges spéciaux qui auront les propriétés des individus chimiques. Ce seront des combinaisons.

Ainsi il y a des mélanges qui ont des points singuliers tels qu'ils entrent en ébullition et y restent à température constante. Ils se conduisent comme un composé unique par rapport à la température. Mais si l'on fait varier la pression, la température d'ébullition ou de transformation varie en général de telle façon que les composants ne restent pas identiques. Il y a des cas plus particuliers encore où cette composition des deux phases de transformation est indépendante également de la pression, comme elle l'était de la température. Le mélange se comporte alors comme un corps unique et pur. On dit qu'on a une combinaison chimique, laquelle se comportera comme un individu chimique. C'est un simple cas particulier des solutions. M. Ostwald en conclut alors que « la composition du corps formé doit correspondre à un rapport constant et déter-

miné des composants, qui dans certaines limites est indépendant de la pression et de la température (1) », d'où l'on déduit la loi des proportions constantes.

Sans doute pour réaliser un point singulier aussi spécial que celui dont il vient d'être parlé, où la température de transformation reste la même, où la composition des deux phases reste également la même, malgré la variation de la température et de la pression, il faut des proportions bien déterminées, rigoureusement et mathématiquement déterminées. Elles doivent l'être si rigoureusement même que, si les combinaisons sont des solutions au même titre que les autres, de telles solutions, qui réalisent deux singularités tout à fait exceptionnelles, ne devraient pas exister dans la nature, elles devraient être un jeu du hasard, ou le résultat des longs et patients travaux d'un chimiste.

Or de telles solutions singulières, au lieu d'être l'exception, se trouvent être la règle. Partout dans la nature on retrouve ces combinaisons. Tous les corps les réalisent. Quand on met deux corps en présence, s'ils agissent l'un sur l'autre, ils s'arrangent presque toujours pour former une de ces solutions singulières et si l'un des composants est en excès il est éliminé de la combinaison et reste en dehors.

Pour que ces mélanges spéciaux se comportent comme des corps simples, pour qu'il existe de véritables combinaisons, il faut que les proportions soient bien rigoureusement choisies et toujours rigoureusement les mêmes pour le même individu chimique. C'est très bien. Mais il reste à expliquer pourquoi dans la nature et les laboratoires ces corps s'arrangent d'eux-mêmes en vertu d'un déterminisme spécial, pour réaliser ces proportions rigoureuses. Il s'agit précisément de savoir pourquoi il y a des combinaisons, des multitudes de combinaisons. Pourquoi elles sont possibles ? Pourquoi elles sont la règle ? Voilà le phénomène remarquable, le seul à expliquer, et non pas l'autre, et celui-là n'est même pas effleuré par la théorie des équilibres chimiques. On nous dit quelles conditions doivent remplir ces équilibres chimiques, ces individus chimiques,

(1) *Idem.*, p. 389.

on ne nous dit pas pourquoi il y a des individus chimiques, comment il se fait que ces conditions sont très souvent remplies, pourquoi tout les corps de la nature se ramènent à des individus chimiques.

Si la combinaison était un cas limite et tout à fait singulier des solutions, on pourrait, en variant très peu la proportion des composants, varier également très peu et d'une manière continue, les propriétés du composé, on pourrait obtenir dans tous les cas, à toute température et à toute pression, tous les intermédiaires entre le mélange et la combinaison. Tout le monde sait que cela est impossible. C'est même ce qui caractérise la combinaison chimique définie de n'être pas assimilable à un mélange, de ne rappeler en rien les propriétés des composants.

Cette loi des équilibres chimiques ne rend donc pas compte de la loi des proportions constantes. Elle n'explique pas mieux celle des proportions multiples.

M. Ostwald pense la déduire ainsi de la première.

Considérons trois éléments A, B, C, pouvant se combiner deux à deux. On peut d'abord former le corps ABC au moyen de AB et de C. AB étant un individu chimique, les rapports des poids sont parfaitement définis. On peut également partir de AC et de B pour former le corps ACB. « Comme nous avons admis expressément que la relation entre les éléments dans leurs combinaisons ne comporte qu'une interprétation ACB doit être identique à ABC, et par conséquent ces deux combinaisons doivent contenir les éléments dans les mêmes proportions. Il résulte de là que AC ne peut pas avoir une composition quelconque, mais qu'il doit contenir les éléments A et C dans le même rapport que celui résultant de la synthèse de ABC à partir de AB et C (1). » Si cela est vrai pour le corps ABC, ce sera encore vrai pour les corps AB^2, AB^3, etc, et l'on en déduit finalement la loi des proportions multiples.

Si ce raisonnement est concluant il ne peut plus y avoir d'isomères, c'est-à-dire des combinaisons où les mêmes éléments se retrouvent dans les mêmes proportions en formant des corps de propriétés différentes. Si le raisonnement veut

(1) *Idem.*, p. 392.

tenir compte de l'expérience, il ne doit pas conclure à l'identité de ABC et de ACB, puisqu'il y a des isomères différents et parfaitement stables. Les raisons de M. Ostwald pèchent alors par la base.

S'il y a des isomères, ces combinaisons, au moins celles-là ne sont pas de simples mélanges homogènes, en proportions exactes pour produire un équilibre chimique. Les proportions sont les mêmes dans les différents isomères. Ils ne peuvent se distinguer par le nombre des éléments, ce sera donc par la situation respective. Il ne peut pas y avoir ici l'homogénéité des solutions. Les différentes parties des composants sont groupées et non fondues ensemble. Il faut distinguer un ordre de position. La théorie de l'homogénéité ne permet pas d'en tenir compte.

Il n'est pas vrai d'ailleurs, ni théoriquement ni pratiquement, que l'on puisse former indifféremment ABC à partir de AB ou à partir de AC.

Parce que AB et AC existent, il n'est pas vrai non plus que ABC doive exister et constituer un équilibre chimique. En général même le corps n'existera pas. CO et CuO sont des équilibres chimiques, COCu n'en est pas un. De même HCl, KCl et HKCl. L'introduction d'un nouvel élément transforme en général les conditions d'équilibre. La théorie des atomes et des valences permet de prévoir et d'expliquer ces conditions nouvelles. La théorie de M. Ostwald ne le peut, elle n'a plus ici de principe directeur.

D'autre part parce que l'équilibre ABC existe il ne s'ensuit pas que le rapport AC constitue également un état d'équilibre. Ce sera même une exception assez rare. KOH existe, OH n'existe pas. CAzH existe, CH, AzH n'existent pas. C'est là une erreur de fait qui est grave pour une théorie.

Du moins si l'équilibre ABC existe, et si AB et AC ne constituent pas eux-mêmes des équilibres, on peut toujours trouver un rapport AB^2 ou A^2B, etc., qui réalise cet équilibre et ce rapport ne sera pas quelconque, mais il sera bien défini, comme un multiple entier du premier.

Au contraire c'est la règle générale dans les solutions en équilibre que l'introduction d'un nouvel élément fait varier

dans un rapport tout à fait quelconque la proportion des autres corps nécessaires pour réaliser ce nouvel équilibre. Ce que la chimie appelle des combinaisons ce ne sont donc pas de simples mélanges physiques. Il y a ici quelque chose de plus qu'un simple phénomène physique, quelque chose qui impose aux combinaisons un déterminisme spécial. La raison d'être de ce déterminisme se voit très clairement dans l'hypothèse atomistique. On ne réussit pas à la voir dans les explications de M. Ostwald, qui d'ailleurs, après nous avoir promis de construire sa théorie sur des données purement chimiques, n'a pas l'air de vouloir sortir de la physique, puisqu'il se cantonne dans les solutions homogènes, et l'étude de leur équilibre.

Il semble donc bien que les efforts de ce chimiste pour tirer l'hétérogène chimique de l'homogène physique sont destinés à échouer, car ils n'apportent aucune clarté nouvelle et il n'y a que les théories vraiment explicatives qui comptent.

2° *Objections tirées de la Thermodynamique.*

Cependant la Thermodynamique, dit-on, se passe de l'atome et de la molécule. Peut être ? Mais encore ! Cette science, jusqu'à nouvel ordre du moins, n'a pas autorité pour parler de la constitution intime des corps, car, comme l'indique son sous-titre, l'Energétique, elle n'étudie que *l'extérieur* des combinaisons chimiques, leur traduction sensible par les échanges d'énergie. Sans doute son domaine est très étendu, immense. Elle a son mot à dire dans tout ce qui touche à l'énergie. Elle apporte des lumières à toutes les sciences qui *s'occupent* de cet objet. Mais, précisément parce qu'elle est très *générale,* elle ne s'occupe que d'un côté très spécial des phénomènes, le côté commun aux phénomènes physiques, chimiques, biologiques, comme aux phénomènes purement mécaniques. En un mot elle est très extensive et par là même peu compréhensive (1). Il

(1) C'est bien là d'ailleurs la conclusion qui ressort nettement par exemple du livre tout récent de M. Duhem : *Thermodynamique et Chimie.* Nous y voyons que les principes de cette science vraiment merveilleuse, lui permettent, tels ou tels corps étant en présence, de déterminer et de mettre en équations les différentes

n'est donc pas étonnant qu'elle ne saisisse pas dans ses équations *tout l'ensemble* des phénomènes, et si l'on veut interpréter d'une manière trop exclusive les conclusions qui s'en déduisent, on risque bien de ne voir qu'une partie de la réalité, et alors si l'on juge posséder la réalité tout entière, on se trompe.

Il y a bien d'autres sciences d'ailleurs qui se passent de l'hypothèse des atomes. La Calorimétrie par exemple analyse les échanges de chaleur entre les corps, sans avoir besoin de pénétrer dans leur constitution intime, et l'on peut dire que, pour le moment du moins, tout ce qui touche à l'énergie se passe des atomes, précisément parce que la variation de l'énergie n'est constatée que par ses résultats extérieurs sur la masse, sur l'ensemble : variation de volume et de pression, variation des propriétés extérieures.

C'est ce qui a lieu en particulier dans la Thermodynamique. Et les échanges d'énergie entre les atomes, se répartissant sur toute la masse, les échanges élémentaires se trouvent masqués complètement dans la variation de l'ensemble. On ne peut donc saisir ainsi qu'un côté du phénomène. De même si on étudie la variation de température d'une cuve de fermentation, on n'a pas tout le phénomène de la fermentation. Il faut recourir encore à la chimie pour expliquer la transformation du sucre en alcool, à la biologie pour trouver la cause de cette fermentation.

Si la Thermodynamique se passait complètement des atomes, comme tant d'autres sciences, nous ne devrions donc pas nous en étonner, mais il n'en est pas tout à fait ainsi. Si elle en parle peu, elle est loin de les exclure absolument. Pour ne citer

réactions, les différents produits que l'on obtiendra à telle ou telle température, à telle ou telle pression, lorsque l'on fait varier cette température ou cette pression dans les limites que l'on voudra. Mais elle ne nous dit pas ce qu'est la combinaison, en quoi elle consiste. C'est une étude plutôt qualitative et physique des phénomènes. On comprend par conséquent qu'elle puisse s'accommoder de toute théorie sur la constitution de la matière, comme la Physique elle-même à la rigueur. On comprend également que la Chimie, qui prend avec la matière un contact plus intime et se place à un autre point de vue, ait besoin d'une théorie spéciale, dont elle pourrait se passer si elle voulait l'étudier à un point de vue purement physique ou énergétique, mais alors l'étude ne serait pas complète, et, pour éliminer le plus grand nombre d'erreurs possibles dans la recherche de la vérité, il faut absolument se sevrer de tout exclusivisme, se placer à tous les points de vue, étudier la réalité sous toutes ses faces.

qu'un exemple : une de ses formules fondamentales est celle de Laplace sur les transformations adiabatiques des gaz et des vapeurs, c'est-à-dire celles pour lesquelles la quantité de chaleur du corps reste constante : $PV^{\frac{C}{c}} = a$, (a étant une quantité constante). Dans cette formule, le rapport mis en exposant $\frac{C}{c}$, est celui de la chaleur spécifique du gaz sous pression constante, C, à cette même chaleur spécifique à volume constant, c. Ce rapport est le même pour tous les gaz, voisins de l'état parfait (1, 41), à la condition toutefois que le nombre d'atomes qui composent la molécule soit le même dans ces gaz. Le rapport $\frac{C}{c}$ *varie avec ce nombre.*

On retrouve donc ici les atomes, même en Thermodynamique. Cependant si on rejette atomes et molécules, si on veut que les symboles chimiques représentent, non des atomes, mais simplement les proportions pondérables et volumétriques, dans lesquels les corps se combinent, on pourra dire que ce rapport varie avec la somme des exposants de la formule chimique. Mais si la loi est encore juste, elle n'a plus aucun sens, car on ne voit pas bien pourquoi la chaleur spécifique serait liée à des chiffres ne représentant que des rapports, tandis qu'on comprend très bien que, si le nombre des atomes d'une molécule augmente, le travail intérieur, produit sous l'action de la chaleur, augmente également et qu'il puisse influer sur les coefficients de la capacité calorifique.

On pourrait encore trouver d'autres exemples où les atomes interviennent dans le domaine de la Thermodynamique, et cela dans l'établissement même de ses formules les plus usuelles.

Clapeyron a déduit *a priori,* par simple calcul, des principes de la Thermodynamique, la formule suivante de la chaleur de dilatation : $l = \frac{T}{J}\frac{dp}{dT}$, où T représente la température thermodynamique, comptée à partir du zéro absolu, — 273°, J représente l'équivalent mécanique ou thermodynamique de la chaleur, et $\frac{dp}{dT}$ la limite du rapport de la pression à la température

quand l'accroissement de la température est infiniment petit et tend vers zéro, (dérivée de la pression par rapport à la température) (1). Mais pour établir cette formule, Clapeyron n'a fait qu'appliquer les lois de la Thermodynamique, à l'ensemble des molécules d'un gaz. Et c'est de la même manière qu'en chimie, en partant de cette simple donnée expérimentale que le coefficient de dilatation est le même pour tous les gaz, on a pu déduire par le calcul que le nombre des molécules contenues dans un même volume était également le même pour tous les gaz (loi d'Avogadro et Ampère).

La Thermodynamique n'exclut donc pas l'atome, mais parfois elle s'en passe, et cela tient à son objet propre, l'énergie, dont elle ne peut encore étudier et mettre en équations que les résultats, les manifestations extérieures, sans pouvoir descendre toujours jusqu'aux éléments. Mais c'est là certainement une cause d'infériorité qui ne peut être que provisoire.

Ainsi la Physique générale a dû les immenses progrès accomplis dans son domaine durant les cinquante dernières années, à l'application du calcul aux éléments. Elle a expliqué ainsi tous les phénomènes lumineux par les ondulations. Elle a ramené le magnétisme, la chaleur et la lumière à l'électricité et a préparé ainsi la découverte de la télégraphie sans fil. Elle a fourni les bases du principe de l'équivalence et établi la Thermodynamique sur des fondements solides. Elle a en un mot ramené toute la Physique à l'unité en la faisant sortir toute entière : Chaleur, Électricité, Optique et Acoustique, de la seule formule de Cauchy sur les ondulations ou vibrations, pour la transmission des phénomènes ; de la loi des forces centrales et de la formule de Laplace pour l'analyse même des phénomènes.

La Chimie n'est pas encore prête pour subir l'action des chiffres et de l'analyse, principe des généralisations fécondes (2).

(1) Pratiquement on prend simplement le rapport des accroissements.

(2) La grande difficulté, qui longtemps encore restera insoluble, provient de la *faculté élective* des atomes. L'affinité échappe complètement aux formules de la mécanique, comme le faisait bien ressortir le R. P. Bulliot au Congrès scientifique international des catholiques de 1891. (Examen des principales théories de la combinaison chimique.) Il faudrait décomposer l'atome, pour trouver la raison de ces préférences d'un atome pour tel ou tel autre atome. On la trouvera dans les groupements des éléments des atomes, comme dans les groupements des atomes ou molécules, et cela surtout en chimie organique, on a trouvé, sinon

Cantonnée encore dans le domaine de l'expérience, elle accumule patiemment et sagement les faits, sur lesquels pourra s'appuyer le calcul, dont les déductions jetteront sur l'ensemble de cette science de nouvelles lumières, principe de découvertes plus brillantes encore. Déjà l'œuvre s'achève, elle est prête. Qui nous y donnera un Cauchy?

Nous allons maintenant essayer de reprendre l'étude des proportions multiples, de la valence et de la Thermodynamique à un autre point de vue que M. Ostwald, afin d'en tirer les conclusions qui pourraient s'en dégager ainsi : Existence de l'atome, constitution de l'atome, extension de la notion d'atomes et de molécules. Les lecteurs de la *Revue philosophique* auront ainsi sous les yeux l'exposé des deux opinions contraires et chacun pourra trancher le débat suivant ses lumières.

(*A suivre.*)

A. VÉRONNET.

la raison, du moins l'indice extérieur, la caractéristique des alcools, OH ; des acides, CO^2H ;... des substances tinctoriales ; des substances révélatrices en photographie, (2 oxhydryles, OH, ou 2 amidogènes, AzH^2, ou un oxhydryle et un amidogène (Lumière).

LE MÉCANISME MONISTE DE TAINE

II. — Le Système.

Comme le disait Descartes, les édifices qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être mieux ordonnés que ceux auxquels plusieurs ont travaillé. Aussi devant les influences constitutives ou modificatrices de la pensée de Taine, semble-t-il qu'on doive craindre de ne trouver dans sa philosophie qu'un syncrétisme mal lié, riche en disparates, et capable de décourager tout essai de systématisation. Mais si c'est pour le critique un besoin, et un besoin qui ne va pas sans quelque danger, de tendre à coordonner les éléments que le temps et les courants d'idées ont déposés dans un esprit comme des allusions successives, Taine l'éprouva de son côté très fortement, avec des risques proportionnés, de manière à se faire de bonne heure une doctrine aussi consistante qu'il se pouvait, et conforme aux exigences de son tempérament intellectuel. Qu'il y ait des réserves à formuler sur le degré de cohésion et d'unité où il parvint, il n'importe, car, comme il le remarque lui-même, après avoir défini un système « un être organisé dont l'âme est une idée générale, une proposition générale », « l'auteur, ajoute-t-il, a deux ou plusieurs principes, lesquels au fond sont contradictoires, et son effort est de les concilier (1) ». Il est vrai qu'on lit dans une de ses préfaces : « Je n'ai point tant de prétention que d'avoir un système, j'essaie tout au plus de suivre une méthode (2). » Mais ce témoignage, si formel soit-il et bien qu'il date de la maturité de pensée où Taine était parvenu à la veille d'écrire l'*Intelligence,*

(1) *Histoire de la philosophie*, fragments (juillet, 1850).
(2) Préface de la 2e édition des *Essais de critique et d'histoire* (1866).

après vingt ans de réflexion et de travail, confirme plutôt l'opinion qu'il paraît combattre. Une méthode suppose au moins une ébauche de système et n'a de rigueur, de précision et de cohérence logique que ce qu'il en offre lui-même. On sait d'ailleurs combien les maîtres de sa jeunesse le jugeaient déjà d'une fermeté d'esprit indomptable et d'un parti-pris intellectuel arrêté, et que c'est dans cette rigide indépendance que Taine trouva le secret de sa résistance à l'éclectisme comme aux excès opposés des écoles allemande et anglaise. On est donc fondé à croire qu'on ne défigure pas sa physionomie et qu'on n'altère pas sa doctrine chaque fois qu'on tâche de synthétiser les éléments de métaphysique logique et scientifique disséminés dans son œuvre.

Personne ne songe sans doute à objecter ici que le positivisme de Taine l'oblige à déclarer inconnaissable tout le domaine de l'au-delà des faits. Cette fin de non-recevoir découlerait d'une confusion, et ne résisterait pas à l'examen. Loin de poser en principe l'impuissance radicale de la pensée devant le « pourquoi des phénomènes, il professe que la métaphysique est possible et que l'esprit humain n'a pas de limites. A la vérité entre ces deux attitudes contradictoires on saisit quelque parenté et comme une filiation. Les positivistes s'abstiennent, mais s'ils laissent subsister l'hypothèse des causes et des substances, en la tenant pour invérifiable ils la rendent par là inutilisable et non avenue pour la science. Taine au contraire l'éprouve et la discute pour conclure qu'elle est vaine et plus dangereuse qu'utile, même à titre provisoire, aux progrès du savoir. A un dualisme injustifié et paresseux il préfère un monisme radical où toutefois la métaphysique tiendrait encore une place, au moins comme critique des théories spiritualistes. Il y a d'ailleurs dans le corps organisé de la science une fonction indispensable qu'elle seule peut remplir. « Le dernier moment est celui où l'homme connaît l'unité radicale de lui-même et de toutes choses. On appelle cela la philosophie de la substance ou de l'absolu (1). » Cet objet, exempt de toute vue chimérique, il est donné au philosophe de l'atteindre par une

(1) Lettre à Prévost-Paradol, 25 mars 1849.

analyse supérieure appliquée aux dernières conclusions des sciences particulières pour les compléter et les généraliser. Quelques tentatives méritent l'attention : malheureusement l'audace l'y dispute à l'imprudence, et faute de notations exactes elles échouèrent. Mais leurs débris avertissent du but à atteindre. L'esprit français plus méthodique s'y essayerait avec succès, à la condition de ne pas se séparer des réalités.

C'est une telle métaphysique que plus d'une fois Taine a rêvé d'écrire (1), et la psychologie, où il veut se cantonner ne l'absorbe pourtant jamais jusqu'à l'empêcher de voir ou de conjecturer l'*au-delà*. Ses premières lettres « philosophiques » datées de l'école normale le prouveraient assez ; mais celles qu'il adresse de Nevers ou de Poitiers sont plus significatives. Pendant cette année de professorat, il travaille à une thèse sur les *Sensations* et s'y donne au point d'en avoir « l'âme noyée », mais les nerfs, la conscience, le cerveau, la perception extérieure ne sauraient le berner. « La chose dont je traite, écrit-il, est la limite des sciences morales et des sciences physiques, du monde naturel et du monde intellectuel... Elle plonge donc dans les deux mondes et donne le résumé de l'un et le principe de l'autre (2). » Ce problème se pose désormais devant la pensée de Taine, dans toutes les occasions où il réfléchit sur l'homme, et il est pour lui si captivant qu'il ne l'écarte jamais, mais de plus si fondamental qu'il le suppose résolu. C'est là, chez un esprit si méthodique, une véritable faute de méthode.

Quand un géomètre, usant de ce procédé, trace d'emblée la figure qu'il se proposait de construire, il s'empresse, par régression, de tirer de ces résultats anticipés la condition déterminante qui, raccordée aux données primitives, lui permettra d'orienter sa marche normale : la synthèse précède l'analyse, mais provisoirement, pour la préparer et la guider. Taine transforme ce provisoire en définitif, et loin de s'assurer que son esquisse hypothétique correspond à la réalité, c'est celle-ci qu'il force en quelque sorte d'en suivre les contours. Par amour du devoir il a voulu atteindre aux conclusions ultimes de la science

(s) Cf. Monod, *op. cit.*, p. 86.

(2) A M. Léon Crouslé, 2 juin 1852. Voir lettres du 16 novembre 1851 à Prévost-Paradol, du 15 janvier 1852 à Ed. de Suckau, et du 7 juin à Adolphe Garnier.

avant d'en avoir épuisé les inépuisables prémisses, et sans se douter qu'il risquait de violenter les faits, il a demandé à la métaphysique des cadres où il pût disposer ses connaissances (1). L'observation minutieuse, l'expérience de la conduite et l'étude objective des hommes et des œuvres, instruments de découverte, se transforment dès lors en instruments de démonstration, et la déduction empiète sur l'induction. L'historien chez Taine, le psychologue ou le critique ne chercherait pas l'explication dernière des choses si le métaphysicien qui les dirige ne pensait l'avoir trouvée.

Puisqu'ainsi toute la philosophie se trouve dominée par un préjugé métaphysique, on voit sans peine dans quel ordre il convient de l'étudier. Si la théorie mécaniste du monde fut à ses yeux une forme destinée à recevoir la matière des faits et un postulat contemporain de ses premières investigations, si, d'autre part, elle constitua son fonds d'idées le plus ancien (2), hérité de Spinoza et de Hégel, on satisfera tout à la fois à la logique interne de la pensée de Taine et à l'histoire de son développement, en l'exposant d'abord elle-même, avant d'en rechercher les conséquences qui donnent à sa psychologie individuelle ou sociale, comme à sa critique littéraire et esthétique, une physionomie particulière.

I. — *La Métaphysique.*

Si l'on ne *saurait* confondre Taine avec les positivistes disciples de Comte et dire qu'il fut métaphysicien d'instinct et sans le savoir, on peut du moins soutenir que sa métaphysique se caractérise d'abord par l'horreur de toute métaphysique. Réaliste et poète dans son style sensualiste en psychologie, il est par le fond de sa pensée où domine « un goût excessif pour l'abstraction » le plus déclaré des idéalistes. Spinoza lui a légué,

(1) Ce sont les termes mêmes par lesquels M. Boutroux résume dans une lettre un entretien qu'il eut avec Taine en 1875 (Voir Bargellotti : *La Philosophie de Taine*, p. 126, note).

(2) Lire comme particulièrement significatives les *Notes de Philosophie* écrites en août 1849 (*Correspondance*, I, 347).

avec une vive aversion pour les excès de la scolastique, le mot d'ordre transmis par Occam, qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. Aussi se donne-t-il pour mission de les réduire en supprimant tous ceux qui échappent à notre expérience. Sur ce point Taine n'a point varié : « Nous considérons la substance, la force et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. » Nous pensons qu'il n'y a au monde que des faits et des lois (1). Ces deux lignes écrites à propos de Stuart Mill pourraient aussi bien dater de la sortie de l'École, ou figurer dans la Préface de l'*Intelligence* où l'on voit annoncée une théorie « sur les facultés, les forces et les substances considérées comme des illusions métaphysiques ». Si d'ailleurs cet ouvrage s'ouvre par le problème des Universaux résolu selon des vues nettement nominalistes, c'est sans doute pour déblayer le terrain psychologique et préserver le lecteur de la routine des facultés de l'âme « purs fantômes engendrés par les mots et qui s'évanouissent dès qu'on examine scrupuleusement le sens des mots ».

Ce côté négatif du système de Taine est représenté principalement par le livre d'ironie et de polémique qui, sous le titre de *Philosophes classiques du XIXe siècle,* attaque avec vigueur le spiritualisme enseigné officiellement en France par V. Cousin, Jouffroy et leurs disciples. La doctrine régnante, « à l'usage des lettrés » superpose au monde « étendu, palpable et visible, un monde invisible, intangible, incorporel, qui produit l'autre et le soutient » et elle le peuple d'entités abstraites. « Il y a toute une classe de choses, substances, essences, causes, natures, forces, qu'on nomme êtres métaphysiques, et qui, en effet, sont la matière de la métaphysique. » Comme c'est elle que Taine veut supprimer radicalement, il souhaiterait qu'elle n'eût qu'une seule tête pour l'abattre d'un seul coup. Aussi ramène-t-il les unes aux autres les diverses catégories entre lesquelles les spiritualistes distinguent. « Tous ces noms se réduisent à un, qui est celui de *cause :* car ils désignent tous je ne sais quoi d'inconnu et d'intime, qui produit et explique les propriétés et les changements des objets. » Voilà le débat circons-

(1) *Lett. anglaise.* V. 397.

crit et la lutte entre deux systèmes ramenée à un combat singulier dont l'issue décidera de toute la philosophie. « La science a pour but de trouver la cause de chaque objet et la cause des causes qui est celle de l'univers. C'est pourquoi, si vous entendez par cause une certaine chose, vous aurez une certaine idée de l'univers et de la science, et si vous entendez par cause une chose différente, vous aurez une idée différente de la science et de l'univers (1). »

Voilà donc, avec le point en litige, le nœud du système. Toute la métaphysique de Taine roule sur ce pivot de l'idée de cause : cette pièce faussée ou changée modifierait la machine entière. C'est le motif pour lequel il ne transigea avec aucune influence capable d'en altérer la notion dans son esprit, et se déclara formellement en dissidence avec Spinoza ou Stuart Mill et Auguste Comte aussi bien qu'avec les spiritualistes eux-mêmes sur cette donnée initiale. Toute méprise serait donc fâcheuse et pour en préserver ceux qui voudraient se faire de la causalité une conception exacte, la Préface des *Philosophes classiques* juge qu'il est indispensable de voir s'engendrer cette idée dans cinq ou dix cas bien choisis. La physiologie va les fournir.

Soit un animal, chien, homme ou poisson. De sa naissance à sa mort, son corps est incessamment le siège d'opérations variées. Lorsqu'on considère attentivement leurs rapports il se dégage « un fait général, c'est-à-dire commun à toutes les parties du corps vivant et à tous les moments : la nutrition ou réparation des organes (2) ». Si de ce phénomène on peut dériver la structure, le rôle et le fonctionnement de tout l'appareil digestif, ainsi que les modifications qu'il subit dans la série animale ou au cours de la vie d'un même individu, on sera fondé à lui attribuer une action prédominante. Or, expérience faite, cette condition se vérifie : les instincts et les forces musculaires se combinent pour faciliter la conquête des aliments, et l'organisme met en œuvre des moyens appropriés qui concourent à l'entretien de la vie, et cet ensemble se lie tellement que toute variation anatomique ou physiologique répond à une

(1) *Les Philosophes classiques*, Préface.
(2) *Les Philosophes classiques*, p. 350.

variation d'instinct, de régime ou d'habitat. Donc la nutrition commande à un groupe entier de faits, elle mérite le nom de cause, puisqu'on appelle ainsi « un fait d'où l'on puisse déduire le nature, les rapports et les changements des autres ». Mais ce fait « sommaire et générateur » ne représente qu'une étape : de nouvelles recherches dans l'individu et dans l'espèce montrent qu'il dépend à son tour d'un phénomène plus général, le dépérissement. Or ce qui dépérit et se répare c'est « l'animal, c'est-à-dire le type, forme fixe et limitée, durable de génération en génération (1) ». Comme la fonction hypothétiquement supprimée, ou rétablie, ou modifiée ne réagit pas sur lui, on le tiendra à bon droit comme primitif. « Le type sera donc la cause du reste... formule unique, définition génératrice, d'où sortira, par un système de déductions progressives, la multitude ordonnée des autres faits (2). »

Par ces exemples de synthèse scientifique se confirme un double principe qui résume toute la métaphysique des causes : une cause est un fait ; ce n'est pas un fait nouveau. Décomposer par abstraction la matière complexe fournie par l'expérience, telle est la seule opération exigée dans cet ordre de recherches et la seule d'ailleurs que puisse approuver un philosophe qui ne se paie pas de mots et se défie de l'imagination. « Toujours un fait ou une série de faits peut être résolue en ses composants... Ce sont eux que l'on désigne sous le nom de causes, lois, propriétés primitives. Ils ne sont pas un fait nouveau ajouté aux prémiers : ils en sont une portion, un extrait, ils sont contenus en eux, ils ne sont autre chose que les faits eux-mêmes (3). » Rien ne commence, tout se transforme selon un processus de développement défini par la « propriété primitive » ou qualité dominante. La marche de la science n'est donc pas *ab inferioribus ad superiora,* de l'effet à ce qui le produit, mais *ab exterioribus ad interiora,* d'une réalité visible à un germe caché qu'elle enveloppe.

Le plus clair résultat de ces démarches se concrétise dans la définition. On désigne par ce nom « la proposition qui marque

(1) *Ibid.*, p. 358.
(2) *Ibid.*, p. 362.
(3) *Lett. anglaise*, V. 398.

dans un objet la qualité d'où dérivent les autres et qui ne dérive point d'une autre qualité... elle nous révèle la qualité qui est la plus féconde de toutes, qui résume toute une science, et en qui toute science aspire à se résumer (1) ». Il n'y a donc de véritables définitions que les définitions *causales,* si l'on sait bien entendre ce terme. Mais de même qu'il existe des idées générales « copies » et des idées générales « modèles », les jugements généraux utilisés comme définitions peuvent exprimer le réel et s'établir par voie inductive, ou exprimer le possible et se construire par déduction. Il s'en suit qu'en usant de ces derniers, l'esprit ne s'enrichit pas véritablement : on y va du même au même, et en dehors de l'axiome d'identité, les principes qu'on décore de ce nom se fondent sur l'analyse de la notion qui y correspond. Tout de même que l'idée de triangle ou de parallèle inclut leur définition et leurs propriétés, l'idée de substance ou de cause suffit pour établir les prétendus axiomes de cause ou de substance. Tous les jugements *a priori* ne sont donc et ne peuvent être, selon la pensée de Hégel, que des jugements analytiques.

Cette dernière affirmation, fruit d'une généralisation hâtive et vraie seulement pour les axiomes mathématiques, mériterait d'être relevée et combattue, si c'en était ici le lieu. Elle ne représente, d'ailleurs, qu'un des aspects et comme un cas particulier du démembrement de la métaphysique méthodiquement conduit par Taine. Sous prétexte de l'épurer, il la vide de son contenu. Une bonne philosophie doit, suivant lui, s'inspirer de cette maxime que les seuls objets de connaissance sont les faits et leurs liaisons réciproques, et le travail préalable de tout penseur est de ramener à ces réalités, par une traduction appropriée, les notions métaphysiques vulgaires. Dans la langue empirique dont Taine ébauche le vocabulaire, *fonction* signifie « groupe de faits concourant à un effet unique » ; *nature* d'un être, « groupe des faits principaux et distinctifs qui le composent ; on exprime de même *loi, force, individu* et jusqu'à *perfection* ou *imperfection* (2). Si l'on se heurte nécessairement

(1) *Littérature anglaise,* p. 401.
(2) *Philosophes classiques,* p. 328.

aux frontières de l'expérience dès qu'on veut y trouver quelque issue, s'il n'y a d'autre recherche que celle des rapports entre les faits, il n'y a donc aussi que la science, et la métaphysique, circonscrite aux premiers principes et aux causes les plus générales, doit s'évanouir sans objet.

L'analyse du phénomène de la nutrition destinée dans la pensée de Taine, à définir la causalité, semble, en effet, aboutir à une notion fort différente. Il est bien vrai que toutes les parties du corps humain, par leur structure et leur mode d'opération, tendent sans cesse à se défendre contre les déperditions de substance et de force, et que leur vitalité se caractérise par l'ensemble des énergies qui résistent à la mort. Personne ne songe même à nier le rapport qui rattache ce grand fait physiologique et les conditions anatomiques, alimentaires ou géographiques propres à chaque vivant. Mais au rebours d'une cause productrice, nécessairement antérieure et supérieure à son effet, on voudra ne voir dans la nutrition qu'un résultat postérieur et subordonné.

Il faudrait donc admettre que Taine a troublé comme à plaisir la terminologie courante et qu'il a transporté le mot cause à ce que nous appelons effet ou conséquence, assignant ainsi à la métaphysique, destituée par lui de ses fonctions propres, une besogne étrangère et stérile.

Plusieurs se croiront autorisés à voir dans l'étroite liaison révélée par cette analyse, quelque chose de plus qu'un résultat et la regardant comme une adaptation de moyens à une fin, ils diront que la nutrition est la cause finale de l'organisme et des instincts chez l'animal, et le type la cause finale de la nutrition. Taine ne saurait y consentir. Outre la vive répulsion qu'il éprouve pour cette idée, tout passage du mécanisme à la notion de but se trouve radicalement impossible : la finalité dans les choses suppose une cause efficiente supérieure à elles et douée d'intelligence. Thèse irrecevable pour qui rejette le spiritualisme.

La réalité, c'est l'essence et non la cause ou le résultat que la science atteint dans le fait générateur d'où se peuvent déduire « la nature, les rapports et les changements des autres ». S'il est difficile de concevoir comment, dans un être, une qualité,

fût-elle primordiale, produise effectivement les autres qualités, contemporaines de l'être lui-même, on s'explique aisément, au contraire, qu'elle soit « source du reste » par une sorte de génération éternelle toute logique et idéale, sans avant ni après. Comme Spinoza, son maître en ce point, Taine admet les essences, quoiqu'il les conçoive en empiriste ; même il se rencontra, sans le vouloir, avec la tradition métaphysique et traduit la formule d'Aristote « la définition est l'expression de l'essence ». Quand il écrit : « La définition marque dans un objet la qualité d'où dérivent les autres (1). » Mais la rencontre n'est qu'un croisement de directions fort différentes. Le mot *essence* paraît une fin (2) comme au hasard et par surabondance de vocabulaire et cède la place au mot *cause* définitivement adopté. Taine si sévère pour les équivoques de Cousin commet donc un véritable abus de langage et une confusion dont on pressent l'origine.

Dans le domaine abstrait des mathématiques, une fois déterminée la nature du cylindre ou la notion de la dérivée, toute l'étude consiste à épuiser la série entière des théorèmes et des corollaires qui s'en peuvent déduire. Malgré la parfaite exactitude de termes dont on use d'ordinaire en ces matières, il arrive que l'on présente les éléments essentiels contenus dans la définition d'une forme algébrique ou d'une figure de géométrie comme la *cause* des propriétés qui en résultent et celles-ci portent indifféremment le nom de conséquences ou d'effets. Dans les limites de ces sciences une telle impropriété reste sans inconvénients, parce que l'absence de la véritable causalité, objective et substantielle, supprime toute chance d'équivoque. La face de la réalité, les physiciens ne l'évitent pas toujours et *parfois* on observe dans leur langage une ambiguïté analogue. Faute de distinguer assez nettement entre le pourquoi et le comment d'un phénomène, ils ne se contentent pas de dire qu'un corps tombe suivant la verticale *conformément* aux lois de la pesanteur, ils croient pouvoir affirmer qu'il tombe *en vertu* de ces mêmes lois, assertion au moins amphi-

(1) *Littérature anglaise*, p. 401.
(2) *Philosophes classiques*, c. XIX, p. 350.

bologique, ou encore que sa chûte est *causée* par elles. Présentée ainsi l'explication est illusoire. Une loi physique est un concept de l'esprit ; une simple notion, même en correspondance exacte avec les faits, même sans existence en dehors de la pensée qui l'a formée, ne peut effectivement rien produire. On voit que l'équivoque de langage couvre ici une confusion fâcheuse entre l'ordre objectif des êtres et l'ordre subjectif des idées : celui-ci ne suffit pas à la science, et si, dans ces commencements, tant qu'elle ne tient pas la cause, elle se contente de lois, elle aspire, au moins par des hypothèses, à se replonger dans la réalité où elle s'achève.

Prêter le rôle de cause à l'essence, avec les géomètres, et en investir la loi, avec les physiciens, tel est le double échange simultanément pratiqué par Taine, au mépris d'une contradiction qui se rencontre dans sa philosophie. Au nom du premier point de vue, il définit la cause « un fait d'où l'on puisse déduire la nature, les rapports et les changements des autres », et ce réalisme positiviste l'entraîne, au moins dans la forme, jusqu'aux confins d'une psychologie matérialiste, par des phrases du genre des suivantes : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et comme le sucre (1)... La sensation et les images ne seraient que des cas plus compliqués du mouvement (2) ». Ce disant, s'il obéit à la tendance mécaniste des recherches scientifiques de son époque, il condamne par là sa propre conception idéaliste et hégélienne, pour laquelle il n'y a d'autres causes secondes que des lois et d'autre cause première qu'une « formule créatrice ». Placé entre deux idées aussi disparates, Taine s'efforce de les concilier pour n'en sacrifier aucune et son effort aboutit à les combiner aussi étroitement que possible en un phénomène couronné par le dogme de la nécessité (3).

(1) *Littérature anglaise*, introduction.

(2) *Intelligence*, t. II, l. II, c. I, p. 65.

(3) Dans des *Notes* inédites, Taine paraît avoir définitivement opté pour la théorie du mouvement pur, géométrique et abstrait, que suppose la psychologie et la fortifie d'arguments pris à la physique même. Les corps pesants seraient un cas particulier ou un « cas rare » : « la presque totalité des choses réelles se réduit à l'éther ». Il faut poser comme propriété essentielle dans les particules de l'éther une force répulsive ; de là son élasticité. Quant à ces particules, sui-

Une conception toute négative de la substance devait logiquement résulter de l'hostilité de Taine pour les êtres métaphysiques. Soumise comme l'idée de cause à une analyse méthodique, elle n'y résiste pas mieux et se résout en une multiplicité d'éléments. Un nom commode à l'usage pour désigner un fait complexe dont les qualités sont les faits simples, voilà ce qu'elle est : vouloir sans ce nom mettre une réalité c'est objectiver une abstraction. « La substance spirituelle est un fantôme créé par la conscience, la substance matérielle un fantôme créé par les sens. » Il n'existe donc ni esprits, ni corps, mais des groupes de phénomènes toujours en voie de composition ou de dissociation. Cela est logique. Être et agir s'équivalent comme les deux faces d'une même chose envisagée du point de vue statique et du point de vue dynamique. S'il n'y a pas de véritables causes en dehors des lois, il ne peut y avoir de véritables existences en dehors des faits qui apparaissent et s'évanouissent, et il faut en revenir au πάντα ῥεῖ d'Héraclite. Taine adopte cette vieille formule et la développe avec poésie dans la préface de l'*Intelligence :* « Une infinité de fusées, toutes de même espèce qui s'élancent et redescendent incessamment et éternellement dans la noirceur du vide, voilà les êtres physiques et moraux... Un écoulement universel, une succession intarissable de météores qui ne flamboient que pour s'éteindre et se rallumer et s'éteindre encore sans trêve ni fin, tels sont les caractères du monde ».

Ce phénoménisme radical, bien qu'il ramène tout le physique à des mouvements et tout le mental à des sensations et qu'il ne voie dans les uns et les autres qu'un « courant d'événements homogènes » n'est pas le dernier mot de la philosophie de Taine. Il n'y a que des faits et des lois sans doute, mais cet aspect du monde n'en est qu'une vue *par l'envers,* trop multiple et trop superficielle pour n'être pas provisoire : il lui faut l'unité, la profondeur d'une conception moins expérimentale et, disons-le mot, « plus métaphysique ». « En somme, écrit-il un jour, je suis un idéaliste. A proprement parler, les faits, les petites

vant la conception de Boscowich, il faut se les représenter comme des centres géométriques de répulsion des points inétendus » (*Sur les éléments derniers des choses. Revue philosophique*, juillet 1895).

coupures isolées n'existent pas : au fond il n'existe que des abstraits, des universaux, des choses générales (1). »

Les lois que l'analyse découvre derrière les phénomènes se rattachent les uns aux autres et s'organisent en une hiérarchie que le penseur remonte par unification progressive. L'analyse expérimentale en fait gravir les premiers degrés, une conjecture hardie porte jusqu'au sommet. « Par l'abstraction et le langage nous isolons des formes persistantes, des couples d'universaux soudés deux à deux et qui, en vertu de leur liaison stable, résument une multitude indéfinie de rencontres. Par le même procédé, au-delà de ces premiers couples, nous en isolons d'autres plus simples qui concentrent en une loi générale une multitude indéfinie de lois particulières. Nous traitons de même ces lois générales jusqu'à ce qu'enfin la nature, considérée dans son fond subsistant, apparaisse comme une pure loi abstraite ». C'est, en disciple de Spinoza, que Taine écrit ces lignes inspirées par l'esprit géométrique, Hégel le portera plus loin.

Cette abstraction suprême est aussi la suprême réalité, la seule réalité subsistante, « quelque chose d'éternel, le fond immuable des êtres, la substance permanente ». Il n'y faut donc pas voir seulement le terme et l'objet final de la science, le résumé schématique du mécanisme du monde et l'aride formule d'où peuvent se déduire tous ses mouvements : elle en est le ressort moteur et la cause productrice. Tenue d'abord pour un simple rapport, cette idée de cause doit apparaître comme l'idée d'une force, à tous les degrés de la hiérarchie ». Il y a une force intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée ». Mais, par une dernière transformation « la force active par laquelle nous nous figurons la nature n'est que la nécessité logique... qui lie le fait dérivé à la loi primitive (3) ». Rien n'est livré au hasard, ni au choix d'une volonté libre et aux décrets d'une prédestination divine, ni même aux risques possibles d'une rupture dans les successions constantes : partout

(1) L. à Ed. de Suckau, 24 juillet 1862.

(2) Préface de l'*Intelligence*, p. 10.

(3) *Littérature anglaise*, p. 411 et Préface des *Philosophes classiques*. Cf. Préface *Intelligence*, p. 10.

l'axiome créateur prolongé par les causes secondes « enfonce au cœur de toute chose vivante les tenailles d'acier de la nécessité ». « Partout, au-dessus et au-dessous de nous est la force ; des lois aveugles s'accomplissent dans un ordre fixé, et leur système inflexible construit le monde (1) ». Il n'y a donc que mécanisme et déterminisme : les lois physiques sont identiques aux vérités mathématiques et plus on étudie les choses morales, plus on leur trouve d'analogies avec les sciences expérimentales et même les sciences exactes (2).

Ici encore Hégel complète et corrige Spinoza. La nécessité de lois aveugles ferait de l'univers une morne géométrie. Taine met la vie au cœur des faits et cette géométrie s'anime pour former un monde organisé comme un grand être « unique, indivisible dont tous les êtres sont les membres » et qui ne se sépare ni ne se distingue de sa cause. La formule suprême agit et crée, non au dehors, mais au dedans d'elle-même : son activité incessante est un développement immanent. « Celui qui, d'un élan, pourrait se transporter dans son sein, y verrait comme d'une source se dérouler le torrent infini des événements... Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes. Elle subsiste en toutes choses et elle n'est donnée par aucune chose (3) ». Ce second aspect du monde qui nous met en face de l'absolu et du nécessaire, est définitif et montre seul « l'unité de l'univers ». Il faut s'y arrêter : ni l'esprit, ni la nature ne vont au delà.

Parvenu à ce sommet de la philosophie de Taine, on peut bien un instant partager son enthousiasme devant « la face sereine » et « les ondulations inépuisables » de l'axiome éternel, mais on ne se défend pas d'un légitime étonnement et d'une sorte de malaise. Éliminer les êtres métaphysiques et constituer sans eux la science du tout, tel était bien son projet ; or, au terme de son analyse, il semble n'avoir rien eu plus à cœur que de la restaurer ; il se proposait de ruiner la doctrine spiri-

(1) A. G. Guizot, 25 octobre 1855.

(2) Sur le dernier point Taine a laissé, datée du 22 avril 1883, une note fort ingénieuse où il montre combien de notions mathématiques se retrouvent en histoire et en art.

(3) *Philosophes classiques*, c. xiv, pp. 369 et 370.

tualiste dans son double axiome des substances et des causes et c'est une doctrine des causes et des substances qu'il présente à son tour. Les différences sont profondes, on doit l'accorder. La formule créatrice n'est pas en dehors et au-dessus de l'univers, son œuvre, elle est dans l'univers ou plutôt elle le contient et ne s'en distingue point. Derrière chaque groupe de phénomènes, au lieu d'une substance particulière, on ne trouve qu'une loi par où ce groupe s'intègre dans un autre plus large avec une substance unique comme soutien ultime. Mais pour la connaître ou seulement l'entrevoir, Taine a dû, comme les spiritualistes, dépasser les limites de l'expérience qui ne donnait de l'ensemble qu'une vue morcelée et troublée, pareille à l'envers d'une tapisserie, et violer son principe de tout réduire aux faits et à leurs relations réciproques. Décorer une loi du titre de cause, pouvait n'être qu'une impropriété de langage, mais transformer cette loi, simple schéma mental, en force et en force nécessitante et nécessairement agissante, constitue une audacieuse métamorphose à la faveur de laquelle Taine retourne à la métaphysique.

A la vérité, ce retour ne semble pas exempt de repentance, si l'on en juge par les flottements du système. Il n'y a guère que sur les négations destructives du spiritualisme que Taine réalise l'harmonie entre les influences diverses superposées en lui ; pour le reste, il oscille entre deux centres d'attraction qu'il cherche à rapprocher sans arriver à les réunir. Aussi la courbe de sa pensée métaphysique, prise à la hâte de ses divers ouvrages, accuse des hésitations et des incertitudes : tandis que les derniers chapitres des *Philosophes classiques* aboutissent à l'idéalisme, l'*Intelligence* s'inspire surtout du phénoménisme, quoique vers la fin, « l'axiome éternel » reprenne le dessus sur l'idée du monde « trame d'événements ». Sans vouloir même esquisser l'histoire de ces variations, on doit signaler ici combien il est difficile d'entendre à la fois la formule génératrice et les lois subordonnées comme une nécessité purement logique et comme une force féconde, source de vie universelle. C'est, au reste, au prix d'une équivoque que les lois physiques peuvent être assimilées aux vérités mathématiques, car la nécessité dans les premières est de soi conditionnelle et rela-

tive, tandis que dans les secondes, fondée sur l'identité, elle est absolue et inconditionnée. Il n'est pas moins étrange de voir une pure loi abstraite d'où est exclu tout élément ontologique, qualifiée de « substance permanente (1) » comme pour justifier ces propositions hâtives de l'École normale (2) : « Il n'y a qu'une substance. La Raison conçoit la substance comme constituée par une affinité d'attributs ». « Si, d'ailleurs, de l'espace et du temps, quantité pure, sort nécessairement la nature matérielle ou quantité déterminée, d'où à son tour jaillit l'esprit, quantité supprimée, c'est que le moins engendre le plus ; mais cette vue présentée à propos de Stuart Mill, ressemble assez peu au processus métaphysique qui reconnaît comme cause première l'axiome créateur, car celui-ci « remplit le temps et l'espace et reste au-dessus du temps et de l'espace (3) ».

Quelle qu'elle soit, substance concrète et vivante, ou formule abstraite, cette cause première est le Dieu de Taine (4). Elle en possède, en effet, plusieurs attributs et même les seuls qui lui conviennent : unique, éternelle et nécessaire, active et féconde, elle est, sous n'importe quel nom, l'Être « qui a toute la plénitude de l'Être et en qui il n'y a nul manque, nul défaut (5) ». Même ne lui prêtez ni intelligence, ni liberté, ni souveraineté effective sur le monde : le rôle de tyran sous lequel les religions le proposent à l'adoration du vulgaire ne peut que l'avilir : les Empires ne relèvent pas de lui, malgré Bossuet, et il ne s'occupe ni de les sauver ni de les détruire. Le Dieu des spiritualistes est le héros de leur roman métaphysique, et pour mieux le railler, Taine en a esquissé l'histoire dans son *Étude sur Carlyle*. L'ironie cette fois porte à faux. On ne saisit l'intention de l'auteur qu'après une seconde lecture, et encore faut-il quelque bonne volonté pour voir où il veut frapper, car les premiers traits de sa peinture, ce monde qui a une loi, et cette loi changée en force, pourraient aussi bien convenir à

(1) *Intelligence*, préface, p. 11.

(2) Août 1849.

(3) *Philosophes classiques*, p. 370.

(4) Du second point de vue il faudrait encore objecter à Taine que cette formule abstraite étant une loi est donc une relation suprême entre deux ou plusieurs faits. Mais quels faits? Y aurait-il parmi eux un fait *suprême ?*

(5) Lettre à Prévost-Paradol, 20 août 1848.

son propre système. Mais quand on arrive à ces lignes : « Au-delà commencent les fantômes, que l'esprit crée et par lesquels il se dupe lui-même. Si vous avez un peu d'imagination, vous ferez de cette force un être distinct, situé hors des prises de l'expérience, spirituel principe et substance des choses sensibles (1) », aucune hésitation n'est possible, la doctrine en cause est celle des panthéistes ou de Taine lui-même.

On ne voit pas, d'ailleurs, ce qui permettrait ici de distinguer entre eux et lui. S'il faut en croire un passage des *Philosophes classiques,* il y a une forme de panthéisme qui, sans figures, se ramène à ces termes : « La somme des choses qui existent, c'est le monde : la loi ou formule primitive de laquelle on peut le déduire, c'est Dieu (2) ». Ces deux phrases qui, placées dans le dernier chapitre du livre, en résumeraient exactement l'idée directrice, montre l'accord fondamental de la pensée de Taine avec celle de ses maîtres allemands en cette question. Quoiqu'il ait un jour écrit : « Ce système est laid et étroit (3) », il ne faudrait pas prendre le change : la condamnation ne tombe que sur Spinoza, pour qui Dieu est une « substance aveugle » en marche vers « un développement infini ». Mais une vie universelle, une loi unique regardée comme l'âme du monde et ce monde comme un grand animal, l'identité de l'homme et de la nature qui rentrent dans l'unité primitive d'où ils sont sortis, cet ensemble de vues où se complaisait l'imagination artistique de Taine jeune, constitue bien « le panthéisme pratique » dont il disait : « Tout ceci s'explique dans la chaîne de mes doctrines (4). » On le retrouve, en effet, plus abstrait et moins poétiquement coloré, mais non moins formel, malgré l'absence du mot *Dieu* dans les pages éparses où s'expriment sa doctrine métaphysique.

Voilà en quel sens la question de l'existence et de la nature de Dieu est en réalité la seule question de la philosophie. Pour dépasser le pur phénoménisme, Taine avait besoin de cette hypothèse.

M. BAELEN.

(1) *Op. cit.*, p. 110.
(2) *Op. cit.*, c. VI, p. 137.
(3) Lettre à Prévost-Paradol, 1er septembre 1848.
(4) Au même, 20 mars 1849. Voir aussi lettre du 20 août 1848.

REVUE CRITIQUE DE MORALE [1]

(DEUXIÈME ARTICLE)

Dans sa lutte contre ce renouveau de vitalité de l'empirisme moral, sous ses différentes formes, tel que nous l'a manifesté l'examen des travaux de cet ordre paru dans l'année, c'est pour le spiritualisme un auxiliaire assurément non négligeable que l'intervention de M. Fouillée. Son dernier travail paru sur ces matières, la *Morale des Idées-Forces,* marque une réaction contre les excès de la science des mœurs et de la recherche purement objective en éthique. Au psychologue et à l'idéaliste qu'il est avec l'opiniâtreté que l'on sait, il apparaît que considérer la moralité « du dehors » est simplement la méconnaître (XIV). Selon lui, les positivistes et évolutionistes se tiennent à la surface des problèmes, au lieu de les pénétrer, et ils en viennent à donner l'illusion qu'ils les résolvent en les supprimant. Avec ce quelque chose de primesautier et cette verve piquante qui sait présenter sous une forme vive les formules abstraites, il dira encore que l'empirisme moral est aveugle et paralytique (XXVIII). Vouloir « désubjectiver » entièrement un ordre moral qui ne se réalise, pour lui, qu'en se pensant, aboutit directement à le détruire. Tous ces systèmes soi-disant positifs et *a posteriori* reposent sur une assimilation établie *a priori* entre le point de vue propre à la morale et celui de telle ou telle science, physique, biologie, sociologie, arbitrairement choisie. « Le vrai procédé scientifique, c'est de traiter d'abord psychologiquement les choses morales, puisqu'elles ont leur siège dans la pensée, dans le sentiment et dans la volonté de l'individu humain. »

En réalité, l'empirisme procède d'une théorie plus vaste, que M. Fouillée poursuit toutes les fois que l'occasion lui est offerte, parce qu'elle représente le contrepied de l'idée maîtresse de sa philosophie. La doctrine de l'automatisme ou de l'*idée-reflet* qui affirme la supériorité de l'inconscient sur le conscient nie l'efficacité psychologique

(1) Voir *Revue de Philosophie,* 1er juin 1909.

de l'idée, thèse qui exprime l'essentiel de la philosophie des Idées-Forces ; or, dit-il, la notion même d'épiphénomène est un songe de métaphysique matérialiste. Partout les idées expriment les réalités véritables, et s'il existe quelque part une efficace, elle est dans le mental, non dans le physique (p. 80). On saisit ainsi sur le vif le lien qui relie la doctrine morale de M. Fouillée à l'ensemble du système. « Toute la série de nos travaux a eu pour but de montrer comment l'idéal, pensé et animé par l'homme, pénètre au sein de la réalité, sous des formes conciliables avec le déterminisme. Le même esprit animera la morale des Idées-Forces. »

Les explications positivistes en morale ignorent donc l'essentiel du phénomène qu'elles s'efforcent d'étudier, l'idéal moral, moteur de la conduite ; et elles affectent de ne pas soupçonner que les idées abstraites qu'on prétend incapables de remuer un fétu sont souvent les plus puissantes ; le plus petit précepte de conduite les implique. Les problèmes du jour ne peuvent vraiment se résoudre qu'en vertu de raisons qui les dépassent ; l'actuel dépend du perpétuel : quand il s'agit de mourir pour son pays ou pour le genre humain, il y a là « une spéculation en acte ».

On ne saurait donc se passer d'une justification des principes qui légitiment et fondent la morale ; mais on ne saurait non plus demander cette justification à une démonstration métaphysique, car l'inévitable relativité de la connaissance nous interdit toute recherche de cet ordre. Et dès lors le champ se trouve nettement délimité : puisque le fait moral ne dépend pas d'un commandement extérieur et supérieur, et puisqu'il faut, pour le saisir, le considérer exclusivement dans le sujet, l'analyse de la conscience suffira à le manifester. « Chacun doit être son Moïse et gravir le Sinaï de la pensée pour y chercher ses propres tables de valeurs, qui sont en même temps les valeurs universelles. »

Par là la méthode éthique de M. Fouillée offre une singulière analogie avec la méthode cartésienne ; toutes deux appuient leur philosophie sur le fait de conscience : seulement, tandis que Descartes essaie d'en dégager, en le dépassant, une métaphysique, M. Fouillée en s'en tenant au point de vue rigoureusement psychologique, analyse la pensée, pour y surprendre le germe d'une doctrine morale. Comme sa philosophie entière se ramenait à une philosophie de la conscience, sa morale ne sera pas autre chose qu'une morale et une analyse de la conscience... « Au *Cogito* de Descartes qui a produit une si importante évolution dans la philosophie théorique doit s'ajouter un autre principe : *Cogito, ergo sumus*, qui peut entraîner une évo-

lution analogue dans la philosophie de l'action. De cette nouvelle formule exprimant le fait de conscience, nous tirerons des conclusions qui fondent scientifiquement la morale sur la nature même de la pensée et sur son efficacité. Nous ferons ainsi jaillir la morale, en sa source profonde, de la seule réflexion de la pensée sur soi... »

L'usage de cette méthode exclusivement psychologique confère, à son sens, à la morale qui en est issue sa physionomie caractéristique; celle-ci peut se présenter avant tout comme une morale *positive,* la plus positive de toutes, puisqu'elle s'appuie sur un fait irrévocable qui résulte, pour chacun, de son expérience immédiate. Doctrine aussi plus *homogène,* puisqu'elle repousse énergiquement le dualisme kantien de la pensée et de l'action ; poussant jusqu'au bout la révolution « copernicienne » de la philosophie, elle fait produire par la pensée la réalité de ses objets dans le domaine de l'action. Son *immanence* ne se révèle pas avec moins de force, puisque toutes les idées fondamentales de l'éthique, dignité, valeur, bien, devoir, sont transposées dans le domaine de l'expérience intérieure, et sont posées, ou mieux créées par le sujet. « L'idée du devoir n'en crée pas moins un devoir réel en se concevant : elle est le devoir qui commence. » L'homme n'a qu'à se pencher sur sa conscience pour y découvrir tout ce dont il a besoin pour sa conduite : un principe, l'idée, et son grand moyen d'application, la force de l'idée. De la sorte on peut dire, à la lettre, que la morale des idées-forces se soutiendra seule, par sa propre idéalité et sa propre efficacité.

Pour achever de la caractériser, il faut ajouter que, selon M. Fouillée, cette morale se présente comme indépendante de toute ontologie, et même de toute critique de la connaissance ; elle est *précritique ;* et les problèmes métaphysiques qui sont susceptibles d'être soulevés n'apparaissent qu'après sa constitution. Incluse dans le fait original de la pensée, elle est à l'abri des effets dissolvants de la réflexion. « Quelle que soit la genèse que l'on adopte comme la plus profitable, il demeure certain que l'idée morale existe. La morale des idées-forces ne se suspend donc pas à la question des origines incertaines, mais à la question des caractères certains et des effets certains. » Et même la contredire sert à la fortifier. Combattre l'idée morale, c'est la concevoir, c'est donc, *ipso facto,* lui donner une première existence dans sa pensée. Or, en se concevant, cette idée se confère d'abord une valeur, puis un pouvoir de réalisation, enfin un commencement de réalité effective. L'auteur estime avoir découvert, au milieu du scepticisme universel, ce *quid inconcussum* capable de supporter sans faiblir l'édifice moral. Ce relativiste opiniâtre dirait volontiers de son

système ainsi appuyé sur la réalité de la pensée qu'il a une valeur absolue.

Venons-en donc à cette expérience première que toutes les autres impliquent et supposent, à la conscience de soi immédiate et spontanée ; or cet acte, impliqué dans tous nos phénomènes de pensée et de volition, consiste dans « l'objectivation à portée universelle, inséparable de toute réflexion du sujet individuel sur soi ». Le *je pense* a pour complément nécessaire : *nous sommes*. Le *solipsisme* ou idéalisme outré apparaît manifestement impossible, selon les lois expérimentales de la conscience. Celle-ci ne peut s'affirmer sans affirmer en même temps l'existence d'êtres de même nature ; à la vérité, l'être qui se pense tend à se poser en face d'autrui comme ayant, avec une existence propre, une activité propre, en ce sens il s'individualise, et par là même, il revendique ses droits ; la conscience en tant que principe psychologique d'individuation apparaît aussi comme un germe d'égoïsme. Mais en même temps cette conscience de soi n'est susceptible d'être révélée qu'à la condition de se distinguer des autres ; et par suite le fait expérimental en moi suppose d'autres moi que l'on conçoit plus ou moins confusément à l'image du premier. L'existence d'autrui nous est ainsi garantie par la constitution intime de notre propre conscience, qui, de fait, ne se saisit qu'en relation avec d'autres êtres et même comme conscience sociale.

Les théories en faveur sur la solidarité ne sont que la traduction extérieure de ce lien profond et radical. La pensée est nécessairement objective, et les objets de ma pensée sont plus ou moins des sujets analogues à moi-même. « Les hommes sont nos associés, nos frères, par la nature même de leur constitution intellectuelle et collective » (p. 25). Principe de distinction théorique et pratique, la conscience se tourne en un principe d'union et d'universalition, puisqu'elle enveloppe inévitablement l'autrui avec le soi ; dans la pensée existe donc une sorte d'altruisme natif ; il y a un désintéressement nécessaire à l'intelligence et à la science qui fait que nous ne pouvons pas ne pas concevoir les autres, ne pas nous mettre en eux par la pensée. Cette liaison psychologique se tournera spontanément en solidarité morale ; l'altruisme apparaît donc comme contemporain de l'état social le plus primitif, et même de l'état de conscience personnelle le plus élémentaire (p. 234).

Il est en effet aisé de montrer, pense M. Fouillée, que la conscience de soi aboutit aussitôt à la conviction de la dignité intellectuelle, et celle-ci à la conviction de la dignité morale. La hiérarchie de la vie, son intensité et son extension, marquent les étapes de la perfection. « Une intelligence plus intensive et plus extensive se juge elle-même

une intelligence plus parfaite. » La supériorité de nature résulte de la supériorité de l'activité de la vie. « L'être qui se pense ne peut pas ne pas s'ériger pratiquement en cause et en fin » (p. 69) : la conscience devient ainsi le principe de la classification des actes. Mais ce principe de conduite doit être complété par la « conscience des autres dans notre propre conscience » ; et puisque celle-ci n'est pas seulement un « fantôme intérieur », mais une réalité de même rang que la nôtre, nous acquérons l'idée d'une réalité commune, d'un idéal d'altruisme, dont la formule pourra s'exprimer ainsi : « Agis envers les autres comme si tu avais conscience des autres en même temps que de toi, car ils ont des consciences comme la tienne. » « En résumé, le précepte moral pourrait prendre cette forme : Sois intégralement conscient et universellement conscient, conscient des autres, de la société et du but, comme de toi-même » (p. 83).

Il apparaît donc que dans ce système la portée universelle de la raison avec l'idée-force de vérité où elle s'exprime fonde tout ensemble et la dignité de la conscience personnelle et le respect de la dignité d'autrui. Ce fondement est en dehors des systèmes ontologiques et se ramène à la grande loi psychologique et morale : auto-réalisation des idées (p. 90).

Or cette conception fondamentale permet d'établir une différence de qualité entre les actes, indépendamment du plaisir, et même de s'introduire dans les plaisirs pour les évaluer, par les éléments objectifs et intellectuels qu'ils enveloppent. « Nous établissons une hiérarchie entre les fonctions de notre être et sous le rapport de leurs objets et sous le rapport de leur activité interne » (p. 124). Nous fondons ainsi une hiérarchie entre les êtres et les plaisirs, et parce que les idées sont essentiellement des idées-forces, elles tendent à passer de l'état spéculatif à la pratique pour la régir. La supériorité conçue devient la supériorité désirée, et par suite, déjà en partie réalisée ; et puisque l'idée-force de l'universalité apparaît nécessairement à l'intelligence comme supérieure, du fait que l'intelligence consiste essentiellement à généraliser, l'altruisme pensé comme supérieur lutte efficacement contre les impulsions égoïstes et les domine graduellement. Le sentiment moral ne représente donc pas une « survivance atavistique », ou le résultat d'une pression sociale ; il est ancré au fond même de notre nature ; immanent, il résulte de notre nature humaine, et dans un sens plus qu'humaine, puisque nous dépassons l'humanité par la pensée (p. 188). « Si notre amour de notre être devient naturellement amour de tous les êtres et de tout être, c'est parce que notre pensée conçoit naturellement tous et tout. »

Comment donc apparaît le devoir dans cette doctrine? Il se propose comme le *persuasif suprême*. Le bien doit être, cela veut dire : il est bon que le bien soit ; en concevant l'idéal suprême, nous ne pouvons pas ne pas le désirer ; car il se montre pour nous comme le suprême aimable. « Nous ne pouvons pas ne pas être attirés par le bien universel ; et il y a là un charme souverain, car c'est nous-mêmes qui nous persuadons. L'impératif catégorique est remplacé par cette force inhérente à l'idée la plus haute que nous puissions concevoir ; il devient une idée *impérieuse ;* et celle-ci possède une infaillibilité d'action, non en vertu d'une nécessité de contrainte, mais en vertu même de la disparition progressive des nécessités et des contraintes : ce persuasif est l'effet de notre liberté, et il se trouve lui-même être une libération, non une sujétion. L'explication tout immanente du devoir, loin de le faire disparaître, lui confère une inattaquable efficacité. « La satisfaction directe attachée à l'action morale et surtout l'attrait exercé par la contemplation de l'idéal moral, voilà le persuasif de la liberté » (p. 153). Le désir se change en une auto-persuasion. La doctrine des idées-forces espère concilier ainsi la doctrine kantienne de l'autonomie et celle de l'hétéronomie.

Elle arrive pareillement, ajoute-t-on, à réconcilier l'individu et la société ; car il se produit une identification volontaire de l'individu et de la société universelle. Si l'on admet en effet que l'individu a pour fin de vivre une vie universelle, l'union avec autrui, comme telle, se trouve être son but. Dès lors l'individu ne peut réaliser sa moralité que par l'union avec tous ; dans le solidarisme moral, selon la formule la plus large, la fin universelle est la société de tous les individus intelligents et aimants. Comment en serait-il autrement, si la perfection de l'individu suppose l'achèvement de son intelligence, de son sentiment, de sa volonté, et si cet achèvement n'est réalisable que par l'identification de l'individu avec la société universelle ?

La deuxième partie du livre de M. Fouillée a pour objet d'appliquer aux éléments sensitifs et aux éléments volitifs de la moralité la même analyse déjà effectuée pour les éléments intellectuels. Nous ne suivrons pas l'auteur dans ce travail, assurément fort remarquable par la puissance de pénétration. Il convient cependant de signaler qu'à propos du rôle de l'idée de liberté dans cette genèse de la morale, il s'efforce de répondre aux critiques si souvent adressées à son système, depuis son essai original pour dégager la réalité de la liberté du sein même du déterminisme, par sa seule notion. Il proteste avec force contre ceux qui estiment que cette idée est d'abord posée par lui comme une « illusion », et il déclare qu'il y a un sentiment pénible « pour un penseur qui a si longuement et si sincèrement approfondi

un grand problème, à voir dénaturer sa pensée et tourner une discussion sérieuse en jeu de mots ». A son avis, l'impossibilité de savoir jusqu'à quel point nous sommes ou ne sommes pas déterminés dans notre fond sert de condition à notre liberté pratique, parce qu'elle nous empêche de considérer l'idée de liberté comme une pure illusion, et conséquemment nous permet d'agir sous cette idée en la réalisant par elle-même d'une manière graduelle (p. 286).

Il ne saurait être question de méconnaître l'originalité du talent et la puissance d'analyse de l'auteur. Ceux qui ont lu ses précédents volumes y retrouvent, avec les mêmes qualités, bien des idées déjà connues, et que l'auteur se complaît à présenter sous les aspects les plus variés ; à force de vouloir marquer l'unité du système dans son complexe développement, les liaisons ou répétitions fatiguent un peu le lecteur, qui reprocherait volontiers à M. Fouillée sa brillante facilité. L'impression demeure entière cependant d'un effort intellectuel de grande valeur pour présenter une doctrine morale homogène, par l'analyse de la seule expérience intérieure.

Là est d'abord le mérite de l'œuvre ; par sa méthode elle se relierait directement aux travaux d'un Descartes ou d'un Maine de Biran ; ici aussi, c'est à la réflexion sur soi et aux données de la conscience, à cette introspection si méprisée par une certaine école que l'on demande la solution des problèmes moraux. Mais là où les philosophes français n'avaient fait œuvre que de psychologue ou de métaphysicien, M. Fouillée entend découvrir la morale entière. La science morale se ramène pour lui à un fait ; elle est ainsi éminemment positive. On ne saurait s'opposer plus complètement aux méthodes de l'empirisme sociologique ; et il nous plaît de signaler combien forte est la position prise par l'auteur dans sa critique du nouveau positivisme moral.

Il n'y a pas moins de justice à marquer avec quelle force le dualisme kantien est repoussé. A l'heure où l'idolâtrie de la pensée kantienne en morale subit de si rudes assauts, il est sûr que la critique très ferme instituée par M. Fouillée ne sera pas de peu d'efficacité pour hâter sa chute. Ajoutons encore, sans vouloir épuiser le dénombrement des points de contact de cette doctrine avec la morale spiritualiste, qu'elle défend avec une singulière énergie la valeur de la finalité et de sa recherche dans la science morale. « La considération des fins, est-il dit très justement, n'est antiscientifique que là où ce ne sont pas les fins qui sont en question... ; mais l'oubli des fins est à son tour antiscientifique là où ce sont précisément les fins et leur hiérarchie qui sont en question. »

Ces mérites, si réels soient-ils, ne sauraient nous faire oublier ce

qu'il y a de factice dans cette tentative. Et sans vouloir ici non plus discuter toutes les démonstrations inacceptables, indiquons seulement ce qu'un spiritualiste objectera aux affirmations fondamentales.

L'analyse de la conscience nous ferait, dit-on, découvrir l'existence de nos semblables, *cogito, ergo sumus*. Mais la pensée de nos semblables implique-t-elle réellement leur existence? Un Romulus grandi seul, après son allaitement par la louve, et qui n'aurait jamais vu d'autres hommes, n'aurait-il pas, lui aussi, des pensées universelles, le pouvoir d'abstraire et de généraliser? N'arriverait-il pas, par la seule observation de sa conscience, joint au jeu logique de son esprit, à penser d'autres êtres, de même nature que lui? Et comment soutenir que sa pensée serait créatrice? Il est vrai que la perception externe donne à qui admet sa valeur la certitude d'autres existences, d'existences que par raisonnement on conclut être de même nature; il n'est pas exact d'affirmer que l'expérience interne par elle seule atteste qu'il y a d'autres *moi*.

Pas davantage nous n'admettons que, seule, l'universalité de la conscience réfléchie, ou mieux, des idées abstraites entraîne un altruisme moral. A supposer que je sache la réalité d'autres êtres, pourquoi en conclure aussitôt que j'ai des devoirs envers eux? Sans doute l'universalité de ma pensée me permettra de dégager l'altruisme de ma conduite, à la condition que par démonstration je remonterai des caractères de ma pensée à ma nature, que je me servirai de l'expérience pour la dépasser. Il me faut arriver jusqu'à la spiritualité de l'âme; mais cette conclusion ne saurait être atteinte que par cette voie métaphysique, dont M. Fouillée ne veut pas.

Pourtant cette affirmation est chez lui contradictoire; il se défend de construire une métamorale, il pense que les problèmes de cet ordre doivent se superposer à la morale déjà faite, sorte de couronnement sans utilité ou sans danger; il croit sa doctrine antérieure à toute métaphysique et issue de la seule expérience. Mais pourquoi donc déclare-t-il dès l'abord exclure tout transcendant, en donnant aux idées fondamentales de l'éthique un sens immanent? Il y a là une thèse métaphysique sous-entendue, d'ailleurs toujours la même, à savoir qu'il faut se passer de métaphysique, et que la morale *doit* se suffire. Ceci n'est plus un fait, une expérience, quoi qu'on dise, mais l'affirmation d'un certain dogmatisme.

De même l'auteur espère construire un système *précritique*, antérieur à toute critique de la connaissance, en acceptant les idées de devoir, de dignité, de mérite, de responsabilité données par toute conscience humaine. Ici aussi, il y a un indéniable dogmatisme. Car

à quelle condition la conscience spontanée accepte-t-elle la valeur de ces idées, sinon parce qu'elle les croit réelles, réelles, c'est-à-dire pour elle légitimes. Cette affirmation implicite de leur valeur explique l'énergie et la soudaineté de leur affirmation persistante. L'idée du devoir demeure, parce qu'on estime le devoir réel. Cette attitude précritique exclut seulement la démonstration explicite, réfléchie par les aperceptions et les jugements confus. L'homme qui n'a pas philosophé a cependant déjà jugé et affirmé qu'il croyait au devoir.

Aussi bien, il ne servirait rien de croire au devoir, tout d'abord parce qu'on le pense, ce qui est la thèse de l'auteur. La période critique ici comme ailleurs est inévitable ; et dans un retour sur soi l'esprit discutera ses croyances primitives. Il s'apercevra alors qu'il a fait crédit à des idées qui n'étaient en lui que des formes, non des expressions de réalités objectives. L'homme qui s'éveille de son rêve n'écarte-t-il pas les affirmations de son rêve, réelles aussi au point de vue scientifique ? La croyance au devoir ressemblerait ainsi à ces rêves qui sont rectifiés dès le réveil. M. Fouillée sait d'ailleurs que les idées spontanées ne sont pas toujours irréformables : « L'idée réfléchie n'est une force de dissolution, écrit-il, pour l'idée spontanée et confuse, qu'autant qu'elle en dévoile l'irrationalité intime » p. LXIII. Or, ce cas se présente pour la science morale du devoir, qui dévoilera pour un disciple de M. Fouillée « l'irrationalité intime » de l'idée spontanée du devoir. Pour que son disciple s'en tienne à ses affirmations primesautières, il en faut venir à lui interdire la réflexion, le dogmatisme ne peut se soutenir qu'en devenant un dogmatisme d'une farouche intransigeance.

Ceci nous conduirait à la critique de la thèse fondamentale sur l'efficacité psychologique des idées, sur le pouvoir « automoteur » des pensées morales. Le devoir, dit-on, comme la liberté, se crée en se concevant. Encore faut-il qu'il se conçoive comme possible d'abord, et comment le pourrait-il dans un système qui a mis à la base la doctrine déterminisme, et qu'il se conçoive ensuite comme réel ? Mais prenons garde que ce terme de réalité cache une équivoque partout impliquée dans l'ouvrage que nous étudions : toute idée, parce qu'elle est en nous, est une réalité psychologique ; à ce titre, l'idée de néant est une réalité. Le devoir que je nie est une réalité. Qui ne sait cependant que cette négation, ou ce doute, annihilent cette efficacité, suppriment ce pouvoir autonome ? Répétons-le ; les idées morales ne sauraient être agissantes que si on croit à leur valeur.

Or, de quel droit y croire, dans la théorie proposée par M. Fouillée, puisque au sommet de toutes choses plane le doute universel ? Si

c'est là l'inévitable condition de la pensée humaine, s'il faut renoncer à échapper aux tourments de cette incertitude, non seulement l'impératif aura disparu, mais tout autant le persuasif suprême par quoi on veut le remplacer. Ce persuasif aura son pouvoir d'attraction sur les consciences paralysé par le doute qui s'élèvera, inéluctable, sur sa légitimité. Qui sait ? A quoi bon peut-être ? Ces points d'interrogation que l'intelligence se donnera à elle-même constitueront la force d'inertie opposée aux idées automotrices. On l'a dit excellemment : « Le doute ainsi placé au sommet de la science redescend vers la science elle-même ; son ombre s'étend peu à peu sur le domaine que l'on voulait réserver à la lumière, à la certitude, et il enveloppe ces notions de devoir, de bien moral, de justice, de charité, que l'on avait placées si profondément dans la conscience humaine. Le *doute suprême* remplace le *persuasif suprême* (1). »

Ni la générosité des intentions, ni la noblesse d'âme, ni le talent si souple et si brillant de l'auteur, ne sauraient empêcher que sa morale n'aboutisse à cette conclusion douloureuse.

*
* *

Certains pourraient d'abord penser que caractériser l'œuvre récente de M. Albert Leclère : *La Morale rationnelle dans ses relations avec la philosophie générale* d'effort puissant et de haute valeur est répéter la formule banale ; mais qui se sera décidé à cette lecture saura bientôt de quel esprit éminemment philosophique cette œuvre procède, et il n'hésitera pas à dire qu'il est en présence d'une des œuvres les plus vigoureuses parues en ces dernières années. D'autant que si ce travail s'impose à l'attention par la rigueur philosophique, la doctrine qu'il exprime reproduit ou rejoint par des procédés nouveaux plusieurs thèses du spiritualisme traditionnel. Le livre qui est puissant est ainsi de plus une démonstration de la morale ancienne, maintenant si décriée. Et il n'est que justice de louer l'auteur de sa contribution si personnelle, et, pensons-nous aussi, par bien des côtés si efficace.

Plus d'un cependant s'arrêtera en chemin dans cette lecture, découragé par cet aspect de dialectique froide, rigoureuse, technique, qui écarte de parti pris les développements littéraires ou les formules esthétiques. L'auteur connaît ce danger, mais il le court résolument :

(1) SCALLA : *La morale des Idées-Forces, Revue prat. d'Apologét.*, juin 1909, p. 345.

« L'économie du présent ouvrage est dépourvue de ce caractère esthétique que l'on a l'habitude d'exiger des œuvres philosophiques, comme si philosophique et littéraire étaient synonymes. » Nous regrettons pourtant qu'il ne se soit pas préoccupé davantage de rendre son travail plus accessible à d'autres qu'aux spécialistes. N'y a-t-il pas intérêt à mettre davantage à la portée d'un plus grand nombre des études qui intéressent la conduite morale de tous ?

Cette réserve faite, ajoutons de suite que ceux qui accepteront l'austérité de cette exposition seront vite saisis par cette pensée à la fois ample et profonde, par cet effort de synthèse qui classe et résume les principales directions de la pensée contemporaine avec une remarquable aisance et une véritable maîtrise. Un mouvement continu les conduit graduellement, mais droit devant eux, jusqu'aux plus hauts sommets métaphysiques ; et cette autorité même ne sera pas sans charmes. Elle manifestera du moins la sincérité du philosophe, assez ami de la raison, pour ne demander qu'à sa propre vertu la preuve du système proposé.

C'est la morale rationnelle que M. Leclère veut justifier, en montrant que la morale tout entière est suspendue à la raison, qu'elle en procède nécessairement et directement : « La philosophie, dira-t-il, n'a pas d'autre flambeau que la Raison, dont les feux sont les seuls qui ne soient pas fumeux et équivoques » (p. 537) ; et cette confiance dans la raison qui engendre la morale la relie par là même à des affirmations métaphysiques. Isolée de toute métaphysique, la morale serait « une pierre de scandale » dans le champ des spéculations humaines, car elle serait la seule spéculation sans attache avec d'autres ; « mais rattachée à toute autre métaphysique qu'au spiritualisme, elle serait un non-sens » (p. 14) ; elle suppose donc une métaphysique non seulement à la base et au sommet, mais « d'un bout à l'autre ». D'autre part, le but proposé est de montrer la relation de cette morale avec une philosophie générale. Par là l'auteur est amené à traiter de beaucoup de questions « assez éloignées en apparence de la question morale ». On devine qu'il a voulu présenter une somme, et l'esquisse d'un système complet. Sans méconnaître l'étendue de la réflexion mise en œuvre, on peut penser que plusieurs des préambules eussent été utilement supprimés. Nous en signalerons au passage quelques exemples.

Le premier souci de cet ouvrage est d'abord de délimiter son objet, en définissant la morale ; et pour cela, un chapitre s'efforce de la distinguer d'avec la religion, observée dans ses formes les plus élevées et les plus actuelles, et non pas sous ses aspects les plus divergents,

comme le veut l'école positive ; or la préoccupation de l'universel, caractéristique de l'attitude philosophique, se change en la préoccupation de l'individuel dans l'âme du croyant religieux ; de même la morale religieuse implique une vie, prière, adoration, et s'occupe du perfectionnement personnel, tandis que la morale rationnelle garde son cachet d'universalité. La distinction est finement marquée ; mais ces caractères n'apparaissent au fond que comme des conséquences de points de vue différents sur la source première de la moralité et le rapport de l'âme avec Dieu.

Dans sa crainte de n'être pas assez rigoureux, M. Leclère estime que quatre moments sont nécessaires pour définir son sujet ; les voici dans l'ordre proposé : classification des sciences, puis des parties de la philosophie, division de la morale, enfin définition de la morale. Sur chacun de ces quatre points il écrira des pages remarquables de pénétration et qui témoignent d'un savoir fort étendu ; mais nous avouons ne pas voir en quoi ces préliminaires sont indispensables : et assurément chaque problème philosophique est intimement lié à la solution de beaucoup d'autres. S'ensuit-il qu'il faille sans cesse recommencer toutes les démonstrations ? Ne semble-t-il pas aussi que sa division de la morale en Éthologie inductive, individuelle et sociale, Éthocritique, Métamorale et Éthologie déductive, apparaisse fort compliquée. A la vérité, son but est de montrer que la morale « est moins une science qu'un faisceau de sciences » (p. 89) ; mais il sait aussi que penser c'est avant tout synthétiser. Et comment réunir en un tout cohérent des fragments qu'on a fait voir aussi disparates ? Puisque d'ailleurs, suivant sa fort juste démonstration, il y a intime et constante compénétration du moral et du métaphysique, ce livre de divisions ne paraît pas suffisamment justifié. Il donne ainsi un exemple de la complexité et de la complication un peu inutile de ce travail.

La définition de la morale une fois donnée : « La science des conditions de fait, individuelles et sociales, du jugement moral normal, du rapport de ce jugement avec la Pensée en général et de son objet avec l'Être en général, etc. », il s'agit d'apprécier la valeur des divers types fondamentaux de morale. L'auteur s'efforcera d'y arriver par une triple voie : une appréciation *a priori* des doctrines acceptables pour un esprit normal ; un examen historique des grands systèmes, dans le cours des âges, pour essayer de dégager le but vers lequel ils convergent ; une démonstration directe par l'analyse même des catégories de la pensée.

Les deux premières démonstrations constituent le chapitre IV

(p. 93-177) et le chapitre V (p. 178-269) de la première partie ; et la seconde contient la justification rationnelle de la morale théorique (c. I, p. 307-443) ainsi qu'une courte esquisse de ses applications pratiques (c. II, p. 449-536).

Pour apprécier le talent de l'auteur dans sa forte originalité, il faut lire ces pages si curieuses dans lesquelles il essaie de déterminer *a priori* les types fondamentaux de philosophie générale et, par suite, de morale ; la logique de l'hésitation initiale indique les divers systèmes entre lesquels l'esprit a d'abord à se prononcer ; la logique des variations montre comment, sous l'effort de la critique, il est amené à passer de l'un à l'autre ; la logique de la préférence normale signale les caractères que doit revêtir le système qui fixera l'assentiment. Après avoir ramené à quatre les directions dominantes des solutions morales, M. Leclère explique pourquoi l'empirisme, avec ses diverses formes d'empirisme proprement dit, d'empirisme matérialiste, ou vitaliste, ou sociologique, ou cosmologique, ou pragmatiste, ou scientifique, ne saurait satisfaire aux exigences légitimes de la pensée critique ; les morales sentimentalistes accusent pareille insuffisance, ainsi que plusieurs des morales métaphysiques. Le monothéisme et le spiritualisme concret représentent l'aboutissement naturel de la métaphysique, sous sa forme la plus rationnelle, malgré certaines réserves que l'auteur signale. C'est ainsi qu'il craint bien à tort que l'affirmation de l'existence de Dieu ne conduise au panthéisme et à l'identification de la loi morale avec le bon plaisir de la personne divine. L'observation de la contingence des êtres qui mène à reconnaître une cause première ne suffit-elle pas pour éclairer abondamment les côtés limités, défectueux, et par suite individuels, de ces êtres contingents ? Et n'est-ce pas avoir une notion très inexacte de la Raison divine que proclamer la souveraineté morale de son bon plaisir, c'est-à-dire, de volitions irrationnelles ? Les préférences de l'auteur vont à une « synthèse où le criticisme fournit exclusivement la méthode et dont la métaphysique constitue l'essentiel du contenu ».

Certes, cette revue des systèmes fournit l'occasion de réfutations précises et pressantes ; leur vice est indiqué en quelques phrases nettes, et la réfutation a une saveur de réflexion personnelle qui n'est pas du déjà vu. Il semble cependant qu'il y a quelque chose d'un peu factice dans cette conception d'un esprit qui parcourrait successivement et logiquement les diverses doctrines, chassé de l'une à l'autre et convaincu pour ainsi dire par élimination. Comment prouver que le dénombrement des diverses formes de chaque système est complet, même lorsqu'on en compte sept pour une même philosophie. Ici aussi

le souci de la synthèse et de la somme a obligé de se contenter de réfutations rapides, et fort exactes sans doute, mais peut-être pas assez efficaces contre ceux qui accepteraient ces solutions.

Nous en dirions volontiers autant de la contre-épreuve historique. « Bien qu'aucune conclusion ferme ne puisse être tirée de l'histoire des idées sur leur valeur,... il vaut la peine de chercher dans les doctrines et dans leur succession, la trace des efforts de l'esprit humain pour atteindre le vrai en dépit des hasards et des contingences de la spéculation. Sous ses tâtonnements, l'on doit pouvoir discerner vers quel terme il tend. Il a, de la solution vraie du problème moral, un tel besoin, qu'il n'a jamais dû s'écarter de cette solution, sans faire une sorte de violence à sa nature » (p. 189). Cette étude historique lui semblerait justifier, suivant l'auteur, cette thèse que plus une morale est rationnelle, plus elle réalise le type d'une morale ; et sans doute, il reconnaît qu'il serait vain de chercher dans l'histoire de la morale la trace d'un « mouvement rectiligne et continu de l'esprit humain vers un but comme marqué d'avance ». Il ressortirait cependant de cette revue que « toute doctrine morale individuelle, que les doctrines morales de toute école et de toute époque témoignent d'un effort pour diminuer l'écart qui existe entre elles et la morale rationnelle, pour lui équivaloir dans une certaine mesure ; et cet effort devient plus visible à qui sait regarder à mesure qu'on approche de notre temps ; de loin, mais réellement, l'histoire des idées morales ressemble à la recherche que nous avons imaginee faite par un esprit individuel sans préjugés. Nous avons lu dans cette histoire l'irrésistible attraction de la morale universelle sur l'esprit humain » (p. 302). Il y a là une lecture immense et une vue par les sommets de la succession des systèmes moraux. Mais si M. Leclère y découvre dans son ensemble un effort coordonné de rectifications successives pour s'approcher de la morale type, n'est-ce pas en vertu de sa confiance métaphysique en l'esprit humain et à son progrès nécessaire. Sans nier qu'une certaine logique règle la succession et les oppositions de systèmes, il paraît assez malaisé de dégager la loi idéale de cette évolution ; et sans donner des gages au scepticisme, on peut penser que l'humanité n'avance plus nécessairement dans la connaissance de l'idéal. Nous estimons qu'il y a un progrès moral, par la découverte d'applications nouvelles d'ordre pratique, et surtout social ; mais il nous semble moins aisé d'accepter un progrès vers l'unité de la doctrine morale. La crise aiguë où l'on se débat depuis bientôt trente ans ne légitimerait-elle pas cette défiance ?

Les chapitres qui précèdent n'ont été dans la pensée de l'auteur

qu'une préparation à une démonstration véritable des caractères d'une vraie morale ; et c'est cette tâche, de beaucoup la plus importante, qu'il aborde au cours de la deuxième partie. A la base de cet édifice il y a lieu de placer une enquête d'ordre essentiellement psychologique, un examen du fait moral dans sa réalité intérieure, et par suite dans la conscience de l'homme. « Les concepts et les sentiments éthiques n'ont de sens que ramenés à l'expérience intérieure, sans laquelle nul n'aurait jamais eu l'idée d'une morale quelconque. Il est donc, non seulement possible, mais indispensable de commencer l'éthologie par la géographie et l'histoire de la conscience individuelle, de celle-ci considérée dans l'âme d'un adulte civilisé actuel, sain et normal » (p. 310). Il y a là une rigoureuse et forte protestation contre les prétentions d'une pure physique des mœurs ; et le lecteur goûte une joie véritable à voir revendiquer les droits de la méthode psychologique, si dédaignée par certains. « S'interroger soi-même avec une scrupuleuse honnêteté psychologique, serait-ce moins sûr que de faire, à la Spencer, un de ces voyages dans le passé dont on dirait vraiment que le sociologue est convaincu d'avoir rapporté des documents photographiques ? » Cette défense des procédés de la morale classique est de tout point fort remarquable, et il importe de la signaler à l'attention.

On en peut donc venir à explorer d'abord « la face intellectuelle de la conscience morale », puisque, en fait, et actuellement, les idées dominent les sentiments moraux. L'originalité de la recherche essaie de commencer par l'analyse des concepts les plus compliqués, à partir de l'idée de sanction. Sanction, mérite, responsabilité, vertu, devoir et bien, sont tour à tour l'objet d'une description extrêmement fouillée qui dégage les éléments métaphysiques impliqués par eux. Plus d'une page rappelle la manière si pénétrante de M. Victor Egger, dont l'auteur déclare se rapprocher sur bien des points. C'est ainsi qu'après lui, étudiant les rapports du devoir et du bien, il remarque que « le droit qui fonde le devoir est le droit du bien qui n'est pas encore à être réalisé ; et cette conception du droit, différent du droit humain, sorte de droit abstrait dont l'idée est ainsi introduite en morale, implique l'existence personnelle et transcendante de la moralité. Ainsi apparaissent successivement les attaches métaphysiques de ces divers concepts. « Un Dieu personnel, voilà la première exigence de la morale ; la vérité du Monadisme spiritualiste, voilà la seconde » (p. 347). D'autre part, l'analyse des sentiments moraux et des impératifs conduit aussi directement à cette conclusion : la morale normale à la conscience individuelle est rationnelle, métaphysique, désintéressée,

et cependant individualiste. L'individu est le seul être capable de moralité.

Cette conclusion, l'Éthologie inductive sociale ou examen des concepts et sentiments sociaux la vérifie pleinement. M. Leclère, qui se relie au système de M. Tarde sur la nature des faits sociaux ramenés à une Inter-Psychologie s'arrête assez longuement sur la critique du sociologisme de M. Durkheim, et il faut convenir que, cette critique est particulièrement incisive ; il nous paraît aussi qu'elle est décisive. On peut donc considérer comme réellement établi que, « loin d'être un produit de la société, la morale est le ressort principal des progrès de la société. » Tout le contenu de la conscience individuelle ou sociale, c'est-à-dire encore individuelle, se relie logiquement à des idées qui ne semblent ne pouvoir sortir que de l'esprit lui-même.

Nous passerons vite sur ce que l'auteur nomme d'un nom pas heureux, à notre avis, d'éthocritique, classification des catégories à partir de la pensée, à la façon de Renouvier, mais d'un Renouvier qui accepterait l'idée de valeur. On y retrouve plus d'un point déjà tracé par M. Leclère dans son précédent travail : *Essai sur le droit d'affirmer*. Signalons seulement qu'il nous paraît inexact de croire synthétique *a priori* le jugement qui relie les deux notions fondamentales de la morale, celle de bonheur et celle d'être ou de perfection. Les scolastiques avaient longuement insisté sur cette identité foncière en l'exprimant sous la forme bien connue : *Ens et bonum convertuntur*. Cette équation supposait que l'un dérivait de l'autre par simple analyse. De même ferions-nous des réserves sur cette remarque que « penser, c'est aprioriser, qu'il s'agisse de science, de morale ou de métaphysique » (p. 383), ou sur cette théorie de la connaissance qui croit à un accord entre l'esprit et les choses, du fait de législations identiques, bien que l'esprit la fasse sortir de lui-même (p. 387) ; mais nous avons hâte d'arriver à l'examen de la métamorale. Et il n'est pas douteux que ce chapitre sera particulièrement remarqué.

Tout d'abord l'existence morale suppose des bases métaphysiques et en particulier une justification du dogmatisme. Si le fait moral est un fait réel, il demande que l'esprit ait déjà confiance en lui-même, et puisqu'il sort de l'exercice normal de la raison, il postule la vérité de ses démarches. Ainsi la morale exclut-elle le scepticisme en légitimant la valeur de l'esprit. Mais par ailleurs, issue d'une affirmation métaphysique, elle « réinvente à son tour toute une métaphysique » ; et c'est à la dégager que M. Leclère a travaillé. — Il lui paraît que l'existence de l'âme et celle de sa nature doivent être examinées simultanément, sous peine de la rendre insoluble ; car il estime illusoire le

point de vue substantialiste qui sépare l'âme de ses opérations. Avec Renouvier, complété par Wundt, il en revient à Leibnitz en le corrigeant, en éliminant de son monadisme le superflu substantialiste (p. 422). L'unité et l'individualité des phénomènes psychiques successifs suffiraient pour donner à ces phénomènes la cohésion et l'existence totale distincte qui sont requises pour que l'âme soit une vraie et pleine réalité. — Mais l'auteur oublie de nous dire d'où viendrait la réalité des phénomènes, sinon de l'âme substance, et posée cette réalité, d'où sortirait l'unité des phénomènes successifs, sinon d'un principe unitif, antérieur et supérieur aux faits psychiques. Nous pensons qu'il y a là une regrettable concession faite au phénoménisme, qui confond la réalité avec les actes ; et l'on sent tout à la fois l'influence de Hume et de Kant dans cette conception.

S'agit-il de déterminer la nature du monde, l'auteur incline vers ce psychologisme universel qu'il avait laissé pressentir au cours de son livre : « Comme l'idée et le sentiment du bien sont essentiels à la pensée, il s'ensuit, tout étant pensée, qu'il y a du moral au fond de tout ce qui est. » Hypothèse séduisante certes ! Mais comment démontrer qu'elle se dégage de l'analyse du fait intérieur de la moralité ? Tout sans doute est subordonné à une pensée, et par suite à un Être moral, mais tout n'est pas en son fond pensée et moralité. De même la morale ne peut pas vivre sans la liberté, comme M. Leclère le fait voir justement ; mais pourquoi, agrandissant le problème, affirme-t-il la liberté de toutes les monades, et l'universel contingentisme avec M. Boutroux. Ici encore, il ne nous paraît pas que cette conclusion s'impose par la seule analyse du moral. Pourquoi n'y aurait-il de liberté dans l'homme qu'à la condition que tout soit liberté dans l'univers ?

Enfin la métamorale force à reconnaître l'existence de Dieu; deux sortes de preuves demeurent inattaquables, la preuve proprement morale, et celle par les causes. « Dieu reste, et il est le Bien même, car s'il ne l'est pas, l'être ne se comprend pas, et la finalité doit expliquer tout le réel en dernier ressort. « Le mystère de l'être sans Dieu est plus grand que le mystère de Dieu qui introduit dans l'être tant d'intelligibilité » (p. 433). Et puisque la personnalité est la fin de tout être, il ne peut ne pas l'être, sans limitation. Illimitation et personnalité, loin de s'exclure, se complètent harmonieusement.

Il nous paraît moins utile d'analyser la seconde partie de ce travail sur la morale rationnelle pratique ; aussi bien, l'auteur nous laisse entendre qu'il se propose de revenir sur ce sujet avec plus

d'ampleur. Il y avait, croyons-nous, un intérêt plus grand à suivre de près le développement de la construction théorique. Ceux qui auront lu cette analyse s'apercevront que la thèse de l'auteur contient ces deux doctrines : Spiritualisme absolu, et moralisme universel. Nous sommes donc en présence d'une œuvre à tendance nettement idéaliste ; et ceci explique les réserves qui s'imposent en présence de ces conclusions. Mais il convenait aussi, et peut-être le soupçonne-t-on maintenant, de dire en toute sincérité que pour le talent déployé, les connaissances accumulées, l'esprit de synthèse, les aperçus originaux, et la vigueur de la pensée, l'œuvre est incontestablement d'un maître.

*
* *

C'est une haute pensée, et d'une inspiration foncièrement religieuse, qui domine le livre de M. Paul Gaultier sur l'*Idéal moderne ;* et par plus d'un chapitre, il semble bien que l'auteur se soit proposé, sans le dire, de réfuter les conclusions d'une enquête retentissante qui prétendait démontrer les antinomies du christianisme et de la pensée contemporaine. Car M. Gaultier n'ignore pas que « nul temps ne fut plus travaillé que le nôtre, touchant la conduite de la vie et des sociétés, par des idées plus nombreuses et divergentes ». Mais il reste aussi profondément convaincu que « plusieurs de ces conflits viennent d'une vue superficielle des choses », et que l'idéal chrétien s'harmonise avec tout ce qu'il y a d'heureux et de vrai dans les revendications actuelles. Et son dessein est justement de montrer comment s'effectue cette conciliation. Aussi, quand l'auteur réclame pour son œuvre un peu de cette bienveillance qu'il n'a pas ménagée à tous les efforts vraiment sincères, il peut être assuré de l'obtenir sans effort de tous ceux qui se rendront compte du but élevé qu'il s'est proposé, du mérite de l'œuvre, et de son apport réel pour la pacification des esprits. Un travail de ce genre n'est-il pas une façon d'apologétique ?

La première partie de cette œuvre étudie la question morale. C'est un fait que la conscience contemporaine se trouve désorientée et comme égarée par la multiplicité des morales qui lui sont offertes ; et c'est un fait aussi que ces morales essaient de se constituer en dehors de la métaphysique. Que penser de cette tentative de séparation ? La science réussirait-elle d'abord à fonder la morale ? Mais la biologie y a définitivement échoué ; car elle est moins l'étude de la vie que de son mécanisme fonctionnel, inhabile à saisir ce moteur invisible partout présent qui lui échappe ; la sociologie n'y réussit pas

davantage : « C'est une étrange illusion, et dont beaucoup de sociologues sont victimes, que de s'imaginer que l'histoire nous fournit des raisons ou qu'elle nous en dispense. Elle décrit, et c'est tout. » Pas plus que la sociologie, la cosmologie n'a aucun titre pour proposer à la conscience un idéal supérieur ; esclave de la contemplation, du passé, elle aboutit avec son déterminisme à la négation de la moralité, et à son inutilité. Un double vice apparaît dans tous ces systèmes : le manque d'idéal qui prive la morale de son moteur, et un parti pris d'extériorité qui la vide de son contenu en éliminant la conscience.

Adopterait-on de guerre lasse la solution de l'amoralisme scientifique, qui se résigne à ne pas fonder la morale, mais seulement à la constater ? Mais comment ne pas voir que les mœurs fléchissent, dès que la loi morale ne paraît plus susceptible de justification ? Et c'est en vain qu'en niant la valeur rationnelle de la morale, on prétendrait en conserver les avantages. Contester à la morale le droit d'exister est travailler à faire descendre l'amoralisme de l'intelligence dans la conduite. Il y a donc une science de la morale ; il y a un fait moral qui s'observe en toute conscience humaine, affirmation d'un idéal à réaliser qui commande l'action ou l'abstention, expérience morale qui se prolonge en chacun de nous, recherche des fins qui se justifie par l'étude de l'homme. Sur ce sujet, M. Gaultier a écrit des pages fort intéressantes et très judicieuses. La démonstration eût été cependant plus nette s'il avait dit de façon plus claire sur quel fondement s'appuie le fait du devoir, car il le laisse plus entrevoir qu'il ne l'exprime.

La science de la morale une fois admise, il y a lieu de chercher quel est l'idéal à suivre. Le retour à la nature, voilà celui qui est proposé, avec une insistance significative, dans cette renaissance des idées antiques. Mais une morale du bonheur qui sort de ce réveil du paganisme ne peut être autre chose qu'une série de conseils pour parvenir à la félicité : il ne saurait y avoir là trace d'obligation ; morale d'optatif, non d'impératif, morale variable et fugitive, non éternelle et absolue, qui dans la pratique dégénère souvent en poursuite du seul plaisir des sens. L'idéal antique doit s'élever de tout ce que lui apporte l'idéal chrétien ; l'un couronne l'autre, comme il parfait la nature. Entre eux un accord s'établit dans la subordination de cette recherche du bonheur à la pensée chrétienne. Cette explication est caractéristique du procédé et de l'idée maîtresse du livre : concilier, non opposer.

Le chapitre suivant, qui contient une défense de l'individualisme, nous a paru le plus puissant de cet ouvrage. Il ne faut pas cesser de

protester contre la théorie qui sacrifie l'individu à la société, méconnaît ses droits naturels, imprescriptibles. C'est le danger commun des doctrines de la sociologie physiologique, de Worms, ou des conceptions de MM. Durkheim et de Roberty ; il n'est pas vrai de dire que l'homme est « plus un produit qu'un producteur » ; et toute doctrine qui nie l'individu ou en fait le supprime vient se heurter contre les droits sacrés de la personne humaine. Dénuées d'existence propre, ne subsistant que dans et par les individus, la famille, la patrie, l'humanité, n'ont pas de but particulier à titre d'êtres en soi. « Toutes les formes, tous les groupements sociaux, n'ont indubitablement d'autre motif de durer que de permettre à chacun de réaliser sa nature. Les hommes ne sont pas réunis en vue de la société comme des pierres en vue d'un édifice. A l'encontre de ce qui a lieu en architecture, en sociologie le tout n'existe que pour le bien des parties. » Les sociétés ont donc pour mission de fortifier les individualités. Non pas qu'il n'y ait pas un faux individualisme, celui qui consisterait à se détacher de son milieu, pour être un déraciné, celui qui aboutirait au particularisme révolutionnaire, à l'individualisme maladif des romantiques, ou à l'égoïsme du parvenu satisfait ; mais ces accusations lancées contre l'individualisme n'atteignent que sa contrefaçon ou sa caricature. Bien compris, il est essentiellement moral et social, puisqu'il se prolonge spontanément dans le respect des lois justes, des traditions légitimes, dans le souci de la vertu collective. L'individualisme social n'a pour devise « tous pour chacun », que parce que l'individualisme pratique fait une obligation à chacun de « vivre pour tous ». Il y a là de fières et nobles paroles qui révèlent la générosité d'une âme éprise de justice et du souci chrétien de l'âme de ses frères.

La seconde partie mériterait qu'on s'y arrêtât ; elle a pour but d'étudier la question sociale. La question sociale est-elle une question morale ? Ou, au contraire, la question morale est-elle une question sociale ? Ou plutôt ne faudrait-il pas insister sur la solidarité du moral et du social ? Comment expliquer et résoudre la crise de la charité, comprendre la vraie notion de la justice, surmonter le conflit de la liberté et de l'égalité ? Pour répondre à ces questions, l'auteur se place au point de vue de ce qu'il nomme le socialisme libéral, qui lui paraît mieux s'accorder avec le mouvement actuel des esprits. Le socialisme libéral répondrait à l'idéal de la vraie justice dans la répartition des biens matériels, en se réalisant par l'association volontaire. On voit que M. Gaultier ne s'interdit pas de discuter les problèmes qui se posent autour de lui et qu'il a confiance pour les résoudre dans

la coopération intelligente et libre des individus ; et il ne cache pas ce que le christianisme peut apporter de vertu efficace pour la formation et la direction de ces groupements. Plus d'un, peut-être, émettra des réserves sur la valeur immédiate et universelle du procédé, comme aussi sur telle ou telle solution particulière ; mais nul, sans doute, ne méconnaîtra la générosité des intentions, ni l'effort et la sincérité de ce programme.

Sans insister sur ces réserves, venons-en, sans tarder, au troisième livre, qui s'occupe de la question religieuse. Fidèle à son plan, l'auteur s'est demandé quels rapports unissent la morale et la religion, en se plaçant successivement aux deux aspects du problème. La morale lui paraît mener à la religion, en ce sens qu'il n'y a pas, pour lui, de meilleure preuve de l'existence de l'Absolu que l'existence de la morale, et puisque celle-ci est un fait irréductible, elle postule un Être suprême, source de toute existence et garant de la souveraineté du bien. Au surplus, cette démonstration a le mérite de ne pas conduire à Dieu comme à une simple abstraction, mais à l'Être réel, personne morale. — Certes, le spiritualiste se gardera de nier la valeur de la preuve morale. Mais il sait aussi que si le devoir mène à Dieu, c'est parce que déjà il le suppose ; de plus, à trop insister sur ce caractère de réalité de l'Être ainsi postulé, on risquerait de laisser croire que les démonstrations métaphysiques n'atteignent qu'une entité vide de contenu ; et à diminuer la valeur des preuves métaphysiques, on ébranlerait ainsi la morale qu'on a dessein de consolider.

Il y a de même erreur à soutenir que non seulement la moralité nous fait sentir le besoin de Dieu, mais qu'elle nous en donne l'expérience ; et l'auteur nous permettra de lui dire qu'il ne s'est pas suffisamment mis en garde, au cours de ces pages, contre certains récents travaux où était enseignée la doctrine de l'immanence religieuse. Non, on ne peut pas dire que l'action morale nous rend, pour ainsi dire, conscients de notre immortalité, ni que nous savons indubitablement que ce n'est pas de nous que nous tirons la lumière de notre pensée et l'efficacité de notre action, mais d'une énergie infuse au fond de notre conscience. Aussi bien les citations faites sur ce sujet, celles d'Emerson, de William James, du Dr Inge, de Bergson, etc., nous indiquent clairement comment il s'est laissé entraîner sur un terrain qu'il ne connaît pas, et comment il en vient à confondre le sentiment de la présence de Dieu avec le besoin de Dieu ; il y a là des pages qu'en catholique soumis M. Gaultier n'hésitera pas à supprimer dans son œuvre, parce qu'elles contiennent une doctrine vis-à-vis de laquelle l'Église a manifesté sa désapprobation, et parce qu'au

point de vue strictement philosophique, elles assimilent à tort un fait psychologique, une aspiration, une émotion religieuse, et son interprétation rationnelle qui l'attribue à l'action de Dieu.

Le rôle de la religion vis-à-vis de la morale est décrit de façon plus heureuse. Comment la véritable religion est l'une des sources principales de la tendresse humaine, comment elle conduit à la moralité, la soutient dans les sacrifices qu'elle implique, donne seule à la vie un sens et un prix : tous ces points de vue sont sobrement et fortement indiqués. A fort juste titre, l'auteur ajoute que la religion sert à la morale, à qui elle donne autorité, en la justifiant devant la raison ; mais pourquoi en revenir à cette idée que la morale vaut par elle-même, qu'elle est indépendante de la religion, puisqu'il y a lieu à une science de la morale fondée sur l'observation intérieure, et qu'en ce sens elle a son existence propre ? N'est-ce pas confondre la règle prochaine et le fondement dernier du devoir, et si celui-ci s'appuie immédiatement sur la nature humaine, l'obligation pour cette nature de réaliser sa fin ne suppose-t-elle pas nécessairement son rapport avec Dieu ? Parler de l'autonomie de la morale est prolonger un équivoque, et, malgré qu'on en ait, préparer le divorce complet entre la morale et la religion.

Une critique minutieuse marquerait encore que la solution du conflit entre la science et la foi est trop simpliste qui les situe en deux domaines totalement différents sans aucun point de rencontre et sans aucune occasion de frottement entre les deux. Sous peine d'accepter cette limitation arbitraire de la notion de science, tentée par le positivisme, disons qu'il y a une science de l'âme, de la matière, de Dieu, et par suite que la science et la foi s'harmonisent parce que, en un sens, elles se prolongent. D'autre part, il ne nous plairait pas, comme le fait M. Gaultier, de mettre surtout en relief le caractère superficiel, approximatif, hypothétique et provisoire de la science, en acceptant assez largement les idées de la philosophie du contingentisme et les solutions du Néo-Positivisme ; de même, c'est défigurer la notion du miracle et en supprimer la valeur que le déclarer « invérifiable par la science », en ce sens que l'action de Dieu serait hors de ses prises, et sans force absolument démonstrative, « puisque ce qui élève un fait anormal à la dignité de miracle, c'en est précisément la cause qui échappe à nos sens ». Ici encore, on est en présence d'un souvenir d'une théorie connue sur le miracle — et réprouvée — ce qui revient à dire que nous ne saurions accepter avec l'auteur ce concept d'une science « areligieuse, qui ne prône ni n'infirme la croyance en un Dieu, en une Providence, à la révélation et aux miracles ».

On lira avec grand intérêt la conclusion sur les relations de la religion et de l'esprit moderne qui « sur aucun point ne sont contradictoires l'un à l'autre ». La religion implique des affirmations métaphysiques, loin d'être seulement affaire de vie ; et l'esprit moderne, loin d'envisager les rites, les dogmes et l'autorité comme périmés, ne peut que leur reconnaître une incontestable valeur au point de vue religieux ; ils lui apparaissent même comme indispensables ; enfin l'antinomie prétendue entre le catholicisme et les formes modernes du progrès social et politique est purement gratuite ; plus que tout autre facteur, la religion développe au cœur de tout fidèle sincère le sens social et l'idée de fraternité et d'amour que le Christ est venu apporter sur la terre.

Par respect pour une œuvre de bonne foi, nous n'avons pas dissimulé au passage les réserves qui s'imposaient ; disons encore que les idées se présentent si compactes dans ce travail qu'il est parfois difficile de les bien saisir sans quelque fatigue, tant la phrase, pour mieux se nuancer sans doute, se charge en route d'incidentes ; parfois aussi on ne peut se défendre d'un geste d'étonnement à voir subitement rapprochés des noms et des doctrines très divergentes. Le souci un peu excessif de concilier tous les conflits dans une synthèse supérieure est en partie cause de ces rapprochements imprévus et forcés. Mais il convient aussi de redire ce que cette œuvre suppose de réflexion sur les tendances de l'esprit moderne, de conviction ardente sur la valeur de l'esprit religieux et de sincère confiance dans leur complète harmonie. Par ce sentiment qui se dégage de toutes les pages, ce livre laissera à ceux qui le liront une impression d'ensemble bienfaisante ; et bien des esprits cultivés, parmi les jeunes surtout, sentiront se fortifier en eux la confiance dans l'avenir de la pensée religieuse et la puissance de son rôle dans les formes nouvelles de la civilisation future.

*
* *

Le bref opuscule dans lequel M. Chollet répond à cette question : *La morale est-elle une science?* garde sa valeur, même après les études nombreuses et plus développées qui sont intervenues dans le débat soulevé par la science des mœurs. La raison en est qu'il fournit de façon méthodique un plan de critique, détachant avec netteté les arguments, les points de vue divers, les principes de solutions. Le lecteur y trouvera en cinquante pages une mise au point de la question, une sorte de résumé analytique. Peut-être la lecture de ce

résumé laissera quelque difficulté à qui ignorerait entièrement la discussion ; mais il semble que, dans le dessein de l'auteur, ce texte doive servir de point de départ à un commentaire par lequel le maître développe et éclaire sa pensée. Le caractère technique de cette étude est d'ailleurs marqué par le soin avec lequel les divers paragraphes sont numérotés pour mieux guider le lecteur ; et ceux-là surtout s'intéresseront à ce travail et en tireront un vrai profit qui, après avoir fait effort pour dégager les conclusions à retenir, s'apercevront que cette œuvre a été tentée avec beaucoup de sobriété et de justesse.

Trois chapitres constituent cette étude. Le premier a pour but de rappeler la notion traditionnelle de la science morale, en montrant qu'elle vérifie les conditions indispensables pour toute discipline vraiment distincte dans la classification du savoir : elle possède un objet propre, l'étude des moyens par lesquels les actions humaines conscientes et libres doivent s'orienter pour atteindre la fin dernière, des principes directeurs et en particulier celui du rapport de convenance qui doit exister entre toute nature et le mode de son activité, une méthode, à la fois ici déductive et historique, un ordre dans la hiérarchie des devoirs qui les rattache organiquement les uns aux autres, etc...

Les pages qui suivent ont pour but de discuter les trois objections tirées de la prétendue confusion du point de vue théorique et du caractère normatif en morale, de l'opposition entre l'objet de la science, l'être, et l'objet de la morale, l'action, de l'insuffisance de postulats de la morale traditionnelle. L'auteur souligne fort justement que le développement de la morale suppose des connaissances théoriques antérieures, une théologie, si rudimentaire que l'on voudra, et une psychologie ; la pratique s'est donc toujours inspirée des idées spéculatives sur Dieu, l'homme et le monde ; de cette subordination on trouve une preuve dans les divergences pratiques très réelles des morales se rattachant à des systèmes différents. A l'argument qui s'appuie sur les données de l'anthropologie et de l'histoire pour nier l'identité de la nature humaine et l'unité des lois morales, on répond par la distinction classique entre la réalité de cette même nature métaphysique, commune à tous, et la diversité de la connaissance que l'on en a, suivant les milieux, la culture. « L'âme humaine varie dans sa façon de concevoir la loi morale, mais ces variations n'atteignent pas la loi elle-même, comme les modifications de la vue laissent inchangés les objets perçus. »

Il convient surtout de signaler que M. Chollet ne s'en tient pas à un point de vue tout négatif ; et dans son dernier chapitre, il s'efforce de

dégager les éléments de vérité impliqués dans cette conception nouvelle de la morale. Il est vrai qu'il y a une pratique morale spontanée, mais celle-ci est en même temps rationnelle, destinée seulement à se préciser et à s'éclairer ; il est exact de mettre en lumière l'étroite solidarité des phénomènes sociaux, et par suite la variabilité des morales en fonction des conditions sociales. Le changement des faits sociaux peut modifier la conduite morale, changer les conditions d'observation des préceptes, mais il ne saurait atteindre les commandements moraux eux-mêmes. La grande industrie a sans doute rendu plus difficiles les devoirs de la vie familiale ; elle n'en a supprimé aucun.

L'exemple de M. Chollet montre bien que la morale traditionnelle, qui est en fait la morale chrétienne, peut sans rien retrancher à ses commandements, utiliser les enquêtes historiques, les découvertes de l'anthropologie et de l'histoire. Son unité apparaît incessamment à travers les variétés, et parfois les déformations de la pratique ; et il appartient aux moralistes d'expliquer par la psychologie cette diversité, en montrant ce que cette diversité, sous sa contingence, suppose, recouvre, traduit, d'éternel.

Georges Michelet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Francis Maugé : *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique.* Un vol. grand in-8°, de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.* Paris, Alcan.

« Nous nous efforçons de déduire des idées d'expérience et de système les conditions de leur réalisation et d'en dégager une logique de l'intuition que nous appliquons ensuite, principalement dans les sciences biologiques et psychologiques, tant à la découverte des lois naturelles qu'à celle des principes et d'un plan général de systématisation. »

Pour tracer une méthode susceptible de déterminer les conditions de l'expérimentation et de la systématisation dans les sciences, M. M. se laisse donc seulement guider par les exigences de sa pensée. Il veut que la logique, afin de dominer la pratique scientifique, en soit indépendante. Il ne part, ni comme Kant, du fait que la science existe ; ni même comme on l'a cru (1), du postulat qu'elle est possible, mais de la conviction passionnée que la science, œuvre à accomplir, poursuit un idéal rationnel qu'une pure construction spéculative peut d'avance déterminer.

Mais la réalité se partage en deux ordres, que M. M. tient pour nettement distincts : les faits, ou expérience, — les idées, ou raison. A ce point de départ, le rationalisme, idéal subjectivement nécessaire à la science, ne peut donc être encore qu'une hypothèse méthodologique. Les idées préconçues qu'il implique seront expérimentalement vérifiées si la science est possible, Si, au contraire, elles reçoivent de l'expérience un démenti absolu, l'impossibilité de la science sera un fait, et le problème de la connaissance se résoudra ainsi négativement.

Quel est donc l'idéal scientifique ?

(1) *Revue de métaphysique*, mai 1909. — Supplément, p. 2.

« Sentir, avec un minimum de matière, le monde se recréer en soi, telle serait pour un esprit adulte et pleinement conscient, la suprême jouissance. » Mais l'idéal scientifique, sous cet aspect supérieur et désintéressé, n'est qu'une transposition dans l'activité du jeu d'une tendance téléologique primitive : trouver le moyen, par une sensation dont on puisse disposer, d'en faire apparaître une autre dont on ne dispose pas. Le premier désir de l'humanité, dans les cavernes préhistoriques, fut de substituer à une obsession pénible de froid et de faim un sentiment de bien-être. Le rapport de moyen à fin est ainsi l'expression de l'un des besoins élémentaires de l'homme. L'application généralisée d'un même besoin au plus grand nombre des fins possible en est la satisfaction la plus haute. Elle prend, dans la science, le nom de systématisation. « L'idéal du plus grand savant rejoint ainsi celui de l'homme des cavernes, » — et M. M. pourrait alors noter que cette coïncidence des deux « idéals » ajoute pour nous à la valeur esthétique de l'idéal scientifique une valeur vitale : si les propriétés rationnellement impliquées dans la définition de la science devaient recevoir de l'expérience un absolu démenti, ce ne serait pas seulement le problème de la connaissance théorique, mais celui de la vie de l'espèce humaine, qui se résoudrait ainsi négativement

Puisque l'idéal scientifique se réduit encore à n'être pour nous que la projection d'un besoin subjectif, nous ne saurions jusqu'ici rien préjuger de la « vérité » des matériaux qu'il met en œuvre. Le système des corrélations qu'il institue peut avoir pour objet de « simples hallucinations collectives » tout aussi bien que « la reproduction exacte de réalités extérieures ». Il se définira : « *Un système de corrélations entre des modes de conscience, exprimé par le langage, abstraction faite de la valeur objective de ces modes, c'est-à-dire de ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas représenter.* »

Tandis que l'enchevêtrement du réel dissimule par certaines influences perturbatrices les corrélations naturelles dans lesquelles ces modes nous sont donnés, la science aura d'abord pour objet d'abstraire de leur milieu les éléments, aussi simples que possible, dont elle voudra se donner l'intuition. Elle atteindra, au point de vue expérimental, son maximum de certitude dans la mesure où elle pourra isoler matériellement, — et non seulement par une analyse mentale, — ces représentations élémentaires. Éléments schématiques (par exemple le point matériel) qui restent individuels : il n'y a pas d'induction capable de tirer de l'expérience, par une sorte de divination, le concept dont la généralité envelopperait le divers des relations phénoménales. — Cependant plus une relation est générale, et

plus se développe le champ de ses applications. Pour assurer notre empire sur la nature comme pour échapper à la dispersion de l'esprit, nous sommes donc conduits à exiger de l'idéal scientifique une sorte de généralisation des corrélations particulières abstraitement connues. Mais généralisation qui ne procède pas « par un développement de concepts, ainsi que le prétend la théorie syllogistique, mais par une *répétition* et une *construction* d'intuitions abstraites élémentaires. » En marche de l'élémentaire au complexe, elle ne descend point du Cosmos aux éléments, mais progresse des éléments au Cosmos. Et ainsi s'achève de s'opposer à la théorie « conceptualiste » de l'induction et de la déduction, une méthodologie de l'intuition abstraite qui, attentive à déterminer des rapports constants entre termes matériellement isolés, conditionne la généralisation sans dépendre d'elle et se fonde résolument sur l'individuel.

On jugera sans doute que M. M. a parfois opposé avec une fierté un peu dédaigneuse cette logique de l'individuel à la logique de l'universel, telle qu'elle existe dans les traités qu'il appelle officiels. Dédain évidemment exagéré lorsqu'il le conduit à méconnaître la langue de cette logique classique et à exprimer, par exemple, que de la fausseté d'une hypothèse on peut conclure à la vérité de sa « contradictoire » (p. 23).

Mais le vif intérêt du *rationalisme* naît de l'à-propos d'une foule d'observations de détail, d'une portée originale qu'il donne à l'idée de constance des lois naturelles, et surtout de l'effort puissant qu'il institue pour éclairer à la fois par l'idée d'expérience et l'idée de raison, l'horizon scientifique.

Là aussi est d'ailleurs sa faiblesse. Si M. M. n'a pas été mis en demeure d'opter entre la notion de fait et celle de droit, ce n'est parfois, semble-t-il, que faute d'avoir suffisamment poussé dans une direction donnée son effort de réflexion. Lorsqu'il parle de modes de conscience dépourvus peut-être de toute « vérité » et qui ne nous livreraient pas « la reproduction exacte de réalités extérieures, » on ne sait à quelle définition du vrai il semble se reporter. Et lorsqu'il critique le *Cogito* cartésien ou l'aperception transcendantale kantienne, c'est évidemment que son rationalisme s'oppose naturellement à celui de Descartes ou à celui de Kant. Mais c'est peut-être aussi que sa pensée n'a pas encore suffisamment pénétré la pensée, cartésienne ou kantienne, dont il fait avec entrain la critique.

A. L. J.

J.-H. Boex-Borel (J. H. Rosny ainé) : *Le Pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes.* Un vol. in-8° de 272 pages. Paris, Alcan 1909.

Il est impossible de ramener la pluralité et la diversité des choses soit à une identité soit à une dualité fondamentale. Telle est la thèse que M. Boex-Borel oppose au monisme et au dualisme sous le nom de *Pluralisme.* Les preuves invoquées à l'appui du pluralisme sont tirées les unes des rapports de l'identique et du divers, les autres des limites de la connaissance. Nous allons exposer les propositions fondamentales qui nous paraissent résumer les théories de l'auteur. Nous indiquerons nos critiques par le texte entre crochets.

Il est impossible de réduire l'hétérogène à l'homogène ou le composé au simple.

1° L'homogénéité étant posée comme initiale, (hypothèse de la nébuleuse primitive) l'intervention d'une force incidente implique déjà une hétérogénéité donnée. De plus, une force incidente ne diminue pas nécessairement l'homogénéité ; elle peut tout aussi bien ramener l'hétérogène à l'homogène.

2° L'homogène n'est pas l'aboutissement nécessaire de l'hétérogène. Cette généralisation du principe de Carnot n'est pas légitime. En effet « un arrangement qui simplifie un aspect superficiel peut diversifier un aspect profond ». (p. 49). De plus, les systèmes complexes ou vastes paraissent exceptionnels parce que leur retour exige un concours plus rare et par conséquent des étendues et des périodes qui débordent nos horizons. L'ensemble des transformations ne tend à accroître ni la ressemblance ni la différence.

Le principe de Carnot est cependant susceptible d'une application universelle si l'on entend par là le principe d'inertie appliqué aux groupements, autrement dit l'impossibilité des répétions spontanées et leur possibilité sans réduction au moyen de l'intéraction des choses. [Cette interprétation du principe de Carnot nous paraît fort juste, mais c'est faire un véritable postulat que de l'ériger en loi suprême, autrement dit de nier l'unité dans l'action et de l'admettre dans le résultat.]

3° Le simple n'explique le complexe que s'il peut à son tour être ramené au complexe. — L'élément n'est qu'un arrêt de la pensée, il n'a aucune existence positive. [De ce que l'élément n'est tel que par rapport à un certain ordre de phénomènes, il ne s'en suit pas qu'il n'ait aucune existence positive ; il peut y avoir des arrêts déterminés dans l'ordre des choses indépendamment de la pensée.]

4° L'assimilation ne réduit pas la pluralité à l'unité, elle fait surgir un terme nouveau. [Il est vrai qu'un terme nouveau surgit alors, mais ce terme consiste justement à transformer la pluralité en unité. Cette proposition suppose accordé que partout où l'un apparaît lié au multiple ou l'identique au divers, l'un et l'identique sont fictifs tandis que le multiple et le divers sont réels. C'est, en un mot, la condition inverse à celle qui produit le concret.]

5° Le simple, l'homogène et le continu ne sont que des apparences provenant de l'élimination du détail, élimination tantôt voulue pour rendre les choses mesurables et claires, tantôt imposée par l'imperfection de nos sens... La réalité est composée, hétérogène, et discontinue. — L'expérience aboutit au discontinu et à l'hétérogène ; le changement et la différence les impliquent. [On ne tient compte ici que des opérations analytiques de la pensée. Les opérations synthétiques établissent la réalité des termes opposés. — Le simple, l'homogène, le continu proviennent non de l'élimination des détails, mais de leur liaison objective et nécessaire à divers degrés. — L'expérience n'aboutit au discontinu et à l'hétérogène qu'en faisant abstraction du mouvement, des milieux et des liaisons : Le changement et la différence ne sont déterminés qu'au moyen d'un intermédiaire continu ou homogène.]

6° Loin de réduire l'inconnu, l'accroissement de nos connaissances l'augmente : la pluralité paraît donc irréductible. [Ce n'est pas l'inconnu qui croît avec le connu, m is la conscience de l'inconnu qui est déjà un commencement de connaissance. — De plus, ceci prouve simplement que l'unité totale n'est pas exprimable par les individualités de l'ordre qui est dénombrable à nos yeux ; quelque soit l'accroissement ou la réduction de la pluralité et de la diversité la question de savoir si elles sont ou non réductibles à l'unité reste intacte.]

7° L'identité à laquelle le monisme veut tout réduire, n'est qu'un état limite dont s'approchent les phénomènes sans l'atteindre jamais. Nos lois scientifiques ne sont qu'approximatives, les égalités ne son t que des moyennes statistiques. Le pluralisme ne reconnaît pas l'égalité mais seulement des analogies. [Une réduction de l'analyse à l'identique pourrait avoir lieu sans passer par l'égalité.]

8° « Il est contradictoire que le monde soit né à l'état instable alors que sa norme est la tendance au stable (p. 79). » [Il ne peut y avoir tendance vers le stable que si l'on part d'un état instable. Si la stabilité était acquise, la tendance ne se produirait pas.]

9° Pour refuter le monisme, l'auteur considère que l'énergie, la

matière, la conscience, sont irréductibles entre elles, et qu'il en est de même entre l'étendue et la résistance. [Toute donnée contient un élément irréductible par cela seul qu'elle est distincte ; mais elle contient en même temps un élément de liaison par lequel elle est comparable aux autres choses. Or, le pluralisme retient l'élément irréductible là ou il fait ressortir la diversité; il le méconnaît là où cet élément maintient l'unité en face de la diversité, c'est-à-dire lorsqu'il faut reconnaître le continu et l'homogène quelque chose d'irréductible au discontinu et à l'hétérogène.]

10° Pour refuter le dualisme, l'auteur montre que des deux termes absolument hétérogènes on ne peut faire sortir l'homogène et que tout dualisme implique un troisième élément intermédiaire.

La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à établir l'impossibilité d'admettre un inconnaissable, soit absolu, soit relatif ; l'auteur voit dans cet conclusion un argument en faveur du pluralisme.

Pour éliminer l'inconnaissable relatif, l'auteur établit : 1° Que la relativité des sensations ne rend pas la connaissance illusoire.

2° Que la part symbolique renfermée dans la connaissance ne lui enlève pas sa valeur objective. De ces deux thèses, traitées avec une clarté remarquable, l'auteur conclut qu'il n'y a pas lieu d'admettre un monde en soi inconnaissable, distinct du monde de la représentation.

A l'inconnaissable absolu, M. B. B. : 1° Objecte le caractère illusoire d'une réalité impensable, conçue comme un au-delà du connaissable, ce qui suppose gratuitement une limite fixée à notre savoir. 2° Il rejette la notion de cause première et traite d'une façon des plus sommaires cette difficile question. La raison principale objectée, est qu'on ne conçoit plus à l'heure actuelle un rapport de causalité autrement que par réciprocité d'action.

[Cette généralisation d'un principe qui n'est qu'un postulat destiné à l'explication mécanique de l'univers, nous paraît critiquable. La notion d'un principe premier sous quelque forme qu'on le conçoive, s'introduit non par l'opposition ou l'addition d'un terme à un autre, mais parce que la notion même de pluralité implique d'une part l'unité comme élément, et d'autre part, un facteur synthétique sans lequel les unités constitutives ne pourraient être conçues les unes en fonction des autres, c'est-à-dire former une pluralité.]

Après avoir déclaré l'inconnaissable incompatible avec le monisme et le dualisme, l'auteur conclut en fonction du pluralisme. [Il semble encore considérer la notion d'inconnaissable comme attachée au principe d'unité ou de dualité. Cela ne nous paraît pas

légitime. L'affirmation ou la négation de l'inconnaissable peuvent s'adapter au même titre, au monisme, au dualisme et au pluralisme.]

[En résumé, l'auteur a montré que dans la pluralité on ne peut trouver la raison de l'unité ni dans l'unité la raison de la pluralité. Mais le pluralisme est obligé de reconnaître l'analogie ; et l'analogie implique une tendance à l'unité qui, en vertu même de la thèse, ne peut résulter de la pure diversité. Il faut donc admettre nécessairement, comme se combinant à la pluralité, un principe d'unité, soit dans le sujet qui pense (unité psychologique) soit dans l'ensemble des objets (unité cosmologique), soit pour lier la pensée à l'univers (principe commun à la pensée et à l'univers). Resterait ensuite à déterminer dans quelle mesure ces trois unités sont connaissables, si l'une d'elle suffit ou non, enfin comment s'établit la combinaison entre la pluralité et l'unité. — Si le monisme oublie la diversité et transforme l'analogie en identité, le pluralisme méconnaît le principe d'unité impliqué par toute pluralité. Le dualiste pour concilier ces deux principes hétérogènes réduit la pluralité au minimum. Mais il échoue s'il n'introduit un troisième élément. La doctrine triadique peut donc seule rendre compte comment l'hétérogénéité radicale de l'un et du multiple, de l'identique et du divers permet de concevoir leur liaison constatée comme indissoluble et nécessaire. Monisme, dualisme, pluralisme sont trois systèmes partiels que cette doctrine seule peut concilier. M. Boex-Borel paraît du reste avoir senti l'utilité de maintenir à la fois les trois systèmes. Son étude est en tous les cas une contribution fort intéressante au point de vue pluraliste, jusqu'ici moins étudié que les autres.]

F. Warrain.

Henry Roulleaux-Dugage : *Théorie des principes de l'Absolu.* Un vol. in-16 de ix-59 pages. Plon-Nourrit, Paris, 1909.

Sous le titre de *Théorie des principes de l'Absolu,* M. Roulleaux-Dugage vient de faire paraître, chez Plon, une étude philosophique dont le rationalisme aboutit à des conclusions métaphysiques et morales intéressantes.

D'un système purement idéaliste, en effet, il déduit un principe de morale absolue que n'admettent point, en général, les idéalistes actuels, tels que de Gaultier ; et son raisonnement, qui tend à démontrer le relativisme universel, aboutit ainsi à l'établissement de principes absolus sur lesquels est basée, d'après lui, notre conception de l'univers et de la vie.

Envisageant l'hypothèse matérialiste, il montre que, pour logique que soit cette théorie, elle est incomplète par le fait même qu'elle ne peut expliquer la conscience base de toute spéculation possible ; et que, tout en admettant ce point de vue objectif de l'univers, on est obligé de conclure qu'au point de vue subjectif, seul point de vue rationnel, l'explication idéaliste du monde est la seule qui puisse satisfaire à l'interrogation de l'esprit humain.

Forcément moniste, de par la base même de son raisonnement, la théorie de M. Roulleaux-Dugage essaie d'embrasser cependant les conclusions de thèses opposées en se plaçant à un point de vue qui domine l'horizon de chaque système. Et en cela, sa théorie est intéressante, puisque, au lieu de proposer une thèse nouvelle et particulière aux esprits curieux de l'énigme universelle, elle cherche la conciliation de tous les systèmes dans une synthèse transcendante.

Son exposé trop bref pour l'ampleur de la théorie qu'il nous propose, a, du moins, le mérite d'en tracer les grandes lignes d'une façon très claire et d'aboutir à une conclusion pratique d'allure scientifique, en même temps que de haute moralité.

J. V.

Paul Volkmann : *L'époque matérialiste du XIXe siècle et le mouvement phénoménologico-moniste du temps présent* (1). Discours prononcé à l'Université royale de Königsberg, le 18 janvier 1909. Leipzig, Teubner, 30 pages.

Après le matérialisme du XIXe siècle, nous assistons à l'éclosion et au progrès de l'idéalisme, qui caractérisera le XXe. Le matérialisme scientifique et philosophique débuta en France, favorisé par le développement des sciences astronomiques, physiques et chimiques. Présenté d'abord comme une hypothèse commode, il finit par prendre une consistance dogmatique, mais sa clarté superficielle n'était qu'un leurre et la critique l'a définitivement ruiné en le dépassant.

Les héritiers du matérialisme sont la phénoménologie d'une part, avec E. Mach comme principal représentant et le monisme d'autre part, avec le fondateur de l'*Open Court* et du *Monist :* le Dr Paul Carus.

Le monisme lui-même ne peut résister à l'examen. La science entièrement exempte de présupposés est impossible ; l'unification du

(1) *Die materialistische Epoche des neunzehnten Jahrhunderts und die phaenomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart.*

savoir, but du monisme, ne peut donc être atteinte par cette voie. La seule attitude d'esprit admissible, c'est l'attitude critique, celle de Kant, qui le premier tenta de définir la méthode de la philosophie.

En terminant, l'auteur esquisse une opposition vraiment trop simplifiée entre l'esprit français, matérialiste et rationnel et l'esprit allemand, idéaliste et intuitif.

P. Charles.

II. — PSYCHOLOGIE

William James : *Précis de Psychologie*, traduit par E. Baudin et G. Bertier. (*Bibliothèque de Philosophie expérimentale*. VIII, Paris, E. Rivière, éditeur, 1909, 632 pages ; prix : 10 fr.)

La *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*, publiée sous la direction de M. le professeur Peillaube, vient de s'enrichir d'un nouvel ouvrage qui comptera parmi les meilleurs et les plus importants : la traduction du *Précis de Psychologie* de *W. James*, par MM. *E. Baudin* et *G. Bertier*. Cette traduction, annoncée depuis assez longtemps déjà, et dont la publication avait dû être ajournée plusieurs fois, était attendue avec quelque impatience, parce que les lecteurs français éprouvaient le désir de posséder un exposé assez complet et continu, fait par l'auteur lui-même, de théories dont, le plus souvent, ils ne connaissaient que des parties ou des analyses. On ne saurait penser sans étonnement qu'aucun travail d'ensemble de *James* sur la psychologie n'avait encore été traduit en France, alors qu'il n'est peut-être pas de psychologue contemporain plus souvent cité que lui ; — et il est curieux, d'autre part, que son ouvrage sur l'*Expérience religieuse*, où domine l'inspiration pragmatiste, ait été présenté au public français avant sa psychologie qui l'éclaire et l'explique, alors que *James* a commencé par être un psychologue, et n'est venu qu'assez tard au pragmatisme proprement dit. Cela tient en grande partie à ce que pendant assez longtemps, l'orientation de la psychologie française vers la psycho-physiologie, vers les enquêtes scientifiques et les études de laboratoire a pu faire concevoir des espérances qui ne se sont que très imparfaitement réalisées, et conduire à juger démodé pour jamais un genre de recherche dans lequel l'introspection et l'analyse subjective reprennent un rôle important et affirment à nouveau leur fécondité : des travaux comme ceux d'un *James* ou d'un *Bergson* restituent, jusqu'à nouvel ordre, une valeur privilégiée à une

méthode que, pendant quelque temps, on a pu croire à jamais périmée.

Quoiqu'il en soit, voici maintenant traduit le Text book de *James*. Le moins qu'on puisse dire de la traduction que M. *E. Baudin* présente aujourd'hui au public, c'est qu'elle est très soignée. Mais il faut ajouter aussi qu'elle est d'une lecture agréable, parce qu'elle est écrite en des phrases qui ont l'allure française. L'effort du traducteur, — et en cela il s'est conformé au désir expressément formulé par *James* lui-même avec insistance, — a été de tâcher que le lecteur ait le moins possible l'impression si désagréable, qu'il lisait une traduction ; il s'est efforcé d'éviter que les phrases gardent cette démarche pénible, lourde, embarrassée et somme toute, cette obscurité, que présentent trop souvent les traductions trop timides, trop serviles parce qu'elles n'osent pas prendre nettement parti. Pour traduire véritablement, il faut, dans bien des cas, oser prendre des responsabilités. Il faut féliciter M. *E. Baudin,* qui a mis cette traduction au point, d'avoir franchement accepté de faire cet effort et d'en courir les risques ; il faut le féliciter plus encore, d'avoir suffisamment réussi.

Je ne terminerai pas sans attirer aussi l'attention sur l'excellente préface que M. *E. Baudin* a placée en tête de sa traduction ; il s'est efforcé d'y caractériser le point de vue de *James* en psychologie, de définir ses idées maîtresses, et de montrer en quoi elles diffèrent d'idées plus ou moins voisines avec lesquelles on peut les confondre, si l'on s'en tient à des ressemblances de mots ou à des analogies superficielles. M. *E. Baudin* a su dégager clairement et présenter avec force quelques idées importantes dont l'aperception nette permettra de saisir plus facilement le sens et la position de la psychologie de *W. James*.

Cette traduction se présente donc avec un ensemble de conditions très favorables, et il ne paraît pas douteux qu'elle ne soit accueillie avec la faveur qu'elle mérite.

Paul Fontana.

Charles-Henry : *Psycho Biologie et Energetique. — Essai sur un principe de méthodes intuitives de Calcul.* Un vol. in-8° de 212 pages, Paris, *Librairie scientifique* A. Hermann et Fils, 1909.

Dans ses précédents ouvrages, notamment dans le *Cercle Chromatique,* M. Charles Henry établissait une méthode de correspondance rationnelle entre les qualités sensibles et certains rapports de nombre, d'ordre et de direction. Par là s'obtenait une mesure des

phénomènes psycho-physiques. Le présent traité élargit cette conception et pose les bases d'une équivalence quantitative entre les manifestations diversement qualifiées de l'énergie. La conception énergétique est adoptée comme particulièrement commode, mais la valeur de la théorie est indépendante de ce point de vue.

« Une représentation est la réaction sensitivo-motrice à l'excitant. » A cause des connexions intimes de l'organisme, cette réaction est, en général, une fonction très complexe de l'excitant : dans les cas simples elle répond à la loi logarithmique de Fechner. Mais en éliminant toute sensation, on peut concevoir une réaction purement motrice qui, chez un organisme parfaitement adapté, deviendra proportionnelle à l'excitant.

Dans ces conditions, on peut construire un système scientifique équivalent à cette représentation objective, qui se trouve ainsi soumise à l'expérience et au calcul. Les réactions instinctives et automatiques approchent de cette parfaite objectivité ; pratiquement elle se trouve suffisamment réalisée dans la sensation de coïncidence de deux traits et dans les appréciations élémentaires du tact, sur lesquelles tous les hommes normaux sont d'accord.

Au principe fondamental de l'objectivité des représentations pour un organisme parfaitement adapté, s'ajoutent : le principe de l'équivalence de l'énergie, le principe d'inertie, le principe de la tendance au rendement maximum dans la transformation d'énergie, enfin la tendance à la spécialisation des éléments dans un organisme complexe.

Partant alors des conditions les plus élémentaires de la représentation, l'auteur ramène d'abord toutes les quantités qualifiées, à des fonctions de l'espace et du temps ; ensuite ces fonctions sont reconnues sensiblement équivalentes à des quotients et à des différences entre deux catégories des nombres dits *remarquables* qui sont déterminés par les conditions générales de toute représentation. Cela permet de soumettre à une commune mesure les phénomènes mécaniques, physiques, biologiques et sociologiques.

Le mécanisme le plus simple de l'élément représentateur, c'est un cadran portant un ou deux rayons : c'est le schème de la cellule munie d'appendices. Il y a cinq modes d'énergie irréductibles, dont quatre sont liés deux à deux. Trois cadrans associés : l'un muni d'un seul rayon (monide), les autres, de deux (psychides), constituent l'organisme spécialisé le plus élémentaire (Psychone). Une certaine disposition respective de ces trois cadrans convient à réaliser le rendement maximum. L'enregistrement distinct des cinq modes d'énergie exige la combinaison de trois psychones.

Un théorème établit que les *représentations successives des psychones conjugués sont des sommes ou des différences, leurs représentations simultanées, des produits ou des quotients et réciproquement.* On en déduit que les représentations s'orientent dans le même sens ou en sens inverse, suivant qu'elles marquent des quantités concordantes ou antagonistes.

La totalisation successive et simultanée des divers modes d'énergie constitue les deux premiers degrés de la spécialisation du premier ordre.

La spécialisation du troisième degré a pour objet l'analyse de l'énergie en ses éléments essentiels : espace, temps, masse. La simultanéité et les tracés sans déplacement du centre, répondent aux représentations de l'espace ; la succession et les tracés exigeant un déplacement du centre, répondent aux représentations du temps. Viennent ensuite les représentations des rapports entre l'espace et le temps, pris respectivement avec divers exposants ; la vitesse, la masse dynamique, la masse statique, l'énergie, l'action, le flux de force (ce dernier terme exigeant 8 psychones). Ces rapports, permettent de découvrir la signification des deux constantes qui figurent dans les lois de Kepler, comme quantités purement numériques. L'une est la *masse* de matière pesante, l'autre, la *quantité* de matière pesante ; et leur rapport est la vitesse de la planète.

Les spécialisations du quatrième degré font apparaître la capacité électro-magnétique, la pression, la force, le moment d'inertie, etc.

Quant la représentation devient trop complexe (spécialisation du sixième degré), en vertu du principe de moindre dépense, l'organisme, par une sorte d'abstraction simplifiante, ramène la complexité des représentations à certaines valeurs *remarquables* qui se dégagent entre les autres, en vertu de la constitution même du psychone. Parmi ces valeurs il y a d'abord les cordes des sections simples de circonférence ; elles mesurent l'écart de deux sens de déplacement et marquent les contrastes maxima et minima, successifs et simultanés. Les divisions de la circonférence réalisable par des arcs de cercle, forment une autre catégorie de valeurs remarquables : elles fournissent le *rythme*. Les divisions correspondantes portées sur le rayon marquent la mesure. Les nombres rythmiques sont caractéristiques de la simultanéité, et de l'espace : les nombres non rythmiques se rapportent à la succession et au temps.

Toutes les quantités physiques n'étant dans la représentation que des combinaisons de l'espace et du temps, nous avons ainsi les nombres remarquables de l'évolution de toutes ces quantités, exprimées par leurs équations de dimension ; ces équations étant le ré-

sultat de l'enregistrement du milieu par l'organisation adaptée. Et ainsi par des rapports ou des différences entre les rythmes et les non-rythmes, on obtient des fonctions sensiblement équivalentes, entre certaines limites, aux fonctions théoriques ou empiriques, souvent très compliquées, qui expriment l'évolution des quantités physiques.

Tout ceci concerne la spécialisation du premier ordre. La spécialisation du deuxième ordre s'adresse à la qualité de l'énergie : l'énergie potentielle et la dynamogénie s'expriment par des rythmes ; l'énergie cinétique et l'inhibition, par des non-rythmes.

A cet ordre se rattache la représentation *complexe*. Elle résulte de *la liaison* d'un nombre indéterminé de psychones élémentaires ; le psychone complexe est équivalent au nombre e, base des logarithmes naturels. L'énergie qu'il représente est toute intérieure. — Là se révèle le principe de la loi de Fechner, et celui de la loi de Bernouilli, inconnus jusqu'ici. A la représentation complexe se rattachent celles du travail, de chaleur spécifique, d'entropie, de température, de potentiel thermodynamique. Les fonctions établies entre les rythmes et non-rythmes, permettent de retrouver le zéro absolu, et d'exprimer toutes ces quantités en rapports d'espace et de temps.

La construction des fonctions est l'objet des spécialisations du troisième ordre. Celles du quatrième ordre consistent à remplacer les valeurs brutes des nombres remarquables, par des valeurs corrigées conformément aux principes de moindre énergie. Dans ce but on fait varier la loi de groupement des nombres remarquables pour ramener les fonctions à la proportionnalité, fonction-limite, qui caractérise en général, l'extrême complexité d'un milieu. Enfin la continuité est introduite ici comme provenant de l'inertie des psychones. (Ce point nous semble contestable.)

En résumé, la théorie de M. Charles Henry nous paraît être la souche d'une branche nouvelle, et très importante, de la science du calcul. L'antiquité n'a su mesurer que des quantités fixes par une échelle discontinue. Le calcul infinitésimal a permis de calculer les variations de la quantité, d'évaluer le mouvement et d'exprimer la continuité. La méthode des représentations objectives établit une commune mesure entre les quantités diversement qualifiées ; cela en déterminant la sélection que la vie opère sur l'ensemble de ses représentations. M. Charles Henry nous conduit ainsi jusqu'aux sources de la psycho-physique ; c'est dire que son œuvre nous paraît avoir la plus haute portée philosophique.

F. Warrain.

III. — SOCIOLOGIE

Sully Prudhomme : *Le Lien social.* Un vol. in-8° de XIX + 230 pages. ALCAN, Paris 1909.

On ne saurait reprocher à un poète d'être philosophe, à condition, bien entendu, que ses idées abstraites ne ralentissent pas l'élan de son art et que ses élévations poétiques n'obscurcissent pas ses déductions spéculatives.

Laissant de côté le poète pour n'étudier que le philosophe, on est surpris de voir à quel point Sully Prudhomme posséda le langage du savant et sut développer des idées générales sans se perdre dans la déclamation ou l'emphase.

Son cerveau fort bien organisé fut apte aux vastes synthèses et sut conduire un raisonnement sans faiblesse. Nous en avons la preuve par plusieurs ouvrages de philosophie pure qu'a publiés le poète des *Vaines tendresses.*

Le livre qu'on nous offre aujourd'hui sous ce titre : *Le Lien social,* est une œuvre posthume assez confuse, sans grande originalité et qui dénote la volonté, chez un poète philosophe, de repenser pour son propre compte quelques théories sociales connues.

L'auteur s'est efforcé en effet de donner un nouveau nom au concept de solidarité. Il l'appelle *la possession sociale.* Cette possession de l'homme par l'homme, ce lien qui nous unit les uns aux autres avant même que la réflexion en ait justifié l'utilité, Sully Prudhomme l'étudie dans ses conséquences diverses. C'est le pivot autour duquel tournent tous les autres faits sociaux. Dans une conclusion qu'il n'a pu achever et qu'un disciple fidèle s'est efforcé de rétablir en son intégrité, Sully Prudhomme fait ressortir les deux fins essentielles que poursuivent les hommes : *le bonheur* et *la paix...* L'ouvrage se termine par un appendice où se trouve reproduite l'étude sociologique intitulée : *L'Histoire et l'état social,* que le poète écrivit comme préface à la *Bible de l'Humanité* de Michelet.

T. DE VISAN.

Georges Deherme : *Auguste Comte et son œuvre.* GIARD et BRIÈRE, Paris, 1909.

M. Deherme est un admirateur d'Auguste Comte. En disciple fidèle il a tenu à nous présenter un résumé de la vie et de la doctrine du maître.

Cette vie est connue, vie toute entière occupée par un colossal labeur, vie de souffrance et de gêne qu'une crise morale très forte illumine et oriente vers une sorte de religion subjective.

M. Deherme passant aux disciples d'Auguste Comte montre fort nettement le rôle de chacun dans l'extension de la doctrine positiviste. Des treize fidèles, il ne reste plus que le Dr Georges Audiffrent, bon vieillard retiré dans un village de Vaucluse, cœur rempli d'amour et de dévouement désintéressé. Pierre Lafitte manqua précisément de cette flamme qui échauffe les âmes et qui fut l'apanage de Comte et du Dr Audiffrent. Il avait une nature d'intellectuel et a beaucoup plus admiré l'auteur de l'*Appel aux Conservateurs* qu'il ne l'a aimé vraiment. Quant à Littré, renié d'ailleurs par Comte dès 1851, il a fait tout le mal qu'il pouvait en voulant paraître plus positiviste que Comte et en ne retenant de l'œuvre du maître que son support, le *Cours de Philosophie positive* et la méthode objective.

M. Deherme analyse ensuite les idées directrices de cette philosophie qui embrasse les diverses parties de l'activité humaine, sociologie, politique, religion et morale. Il montre, en terminant le peu d'influence que le positivisme a exercé, sinon sur la pensée scientifique, du moins sur l'action sociale contemporaine. C'est qu'il est très difficile, sinon impossible, de demeurer positiviste en politique. Les passions humaines, les intérêts les plus mesquins entrent en jeu et tel qui ferait un admirable savant s'il vivait retiré dans son laboratoire, devient anarchiste dangereux et promoteur de désordre sitôt qu'il touche au pouvoir. Et M. Deherme a raison de constater qu'à une époque où il n'est parlé que de « raison » et de « justice » on n'a plus recours qu'à la ruse ou à la violence. M. Deherme croit que le xxe siècle sera « le grand siècle reconstructif de la politique positive ». Que Dieu l'entende ! si j'ose m'exprimer ainsi.

T. de Visan.

IV. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Roberto Bonola : *Die nichteuklidische Geometrie.* Historisch-kritische Darstellung ihrer Entwicklung (1), traduit en allemand par : Prof. Dr Heinrich Liebmann. Volume IV de la Collection : Wissenschaft und Hypothese (Berlin, Teubner, 1908. viii-244 pages.)

(1) *La géométrie non-euclidienne. Exposé historico-critique de son développement.*

M. Bonola a publié jadis dans les *Questioni riguardanti la geometria elementare* de son maître E. Enriques, un article sur la théorie des parallèles et les géométries non-euclidiennes. Il a remanié ce travail, où le sujet était traité au point de vue systématique, et il en annonce une prochaine traduction allemande. En attendant il a publié l'exposé historique de la question. La traduction de M. Liebmann n'a presque rien modifié dans l'original (1).

L'ouvrage se présente comme strictement élémentaire. Les exposés sont limpides, l'information est très ample mais discrète : elle n'encombre pas. L'auteur examine les « preuves » du cinquième postulat d'Euclide chez les Grecs, les Arabes, les philosophes de la Renaissance ; les tâtonnements du P. Saccheri, de J. Legendre et de Wolfgang Bolyai. Puis il expose les études des fondateurs de la géométrie non-euclidienne : Gauss, Lobatchefsky, Jean Bolyai. Un dernier chapitre signale brièvement les développements de cette géométrie, et les travaux de Riemann et de S. Lie.

A trois reprises l'auteur insinue que la théorie de Kant sur l'espace, forme *a priori* de l'intuition, est en contradiction avec les résultats des nouvelles géométries (2). Ce ne sont que des allusions, mais elles semblent couvrir une méprise, celle dont Helmholtz fut jadis victime.

En fait, ces géométries mettent mieux en lumière le caractère *a priori* de ces jugements synthétiques, que sont les axiomes, puisqu'on peut nier ceux-ci sans tomber dans la contradiction (3). Quant à l'espace, personne ne l'a encore « intuitionné » autrement que suivant trois dimensions.

L. Pétrovitch

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Louis Davillé : *Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz.* Un vol. in-8° de XII-798 pages. *Collection historique des grands philosophes.* Paris, Alcan, 1909.

Lorsque le projet fut formé de publier une « édition internationale » des œuvres de Leibniz, M. Davillé fut chargé par l'Institut de France d'étudier à Hanovre les manuscrits et la correspondance du philoso-

(1) Cf. préface, p. VI.

(2) pp. 68, 96, 128.

(3) Ce n'est pas à dire qu'elles fournissent un argument décisif à la thèse kantienne, mais il est au moins exagéré de prétendre qu'elles la réfutent.

phe, relatifs à ses ouvrages d'histoire. C'est principalement de ces recherches qu'est résulté le gros volume dont vient de s'enrichir la collection de M. l'abbé Piat. Ceux qui ont vu la montagne de papiers leibniziens conservée à Hanovre ou qui en ont lu la description faite par M. Rivaud (devant l'Académie des Sciences morales), imagineront ce qu'a dû demander de patience le dépouillement, même partiel et fait à plusieurs, de cette masse de documents. M. Davillé semble avoir accompli cette besogne d'une façon consciencieuse et complète.

Pour exposer les résultats de ses recherches, l'auteur retrace d'abord la carrière de Leibniz historien, en suivant l'ordre chronologique, depuis ses premiers essais et même ses premières lectures. Nous sommes minutieusement renseignés sur le goût de Leibniz, dès son enfance, pour les livres d'histoire, sur l'influence de ses maîtres, celle bien plus grande des circonstances qui firent de lui un diplomate, un politique et un historiographe, enfin sur les voyages, les correspondances, tous les faits ou gestes de Leibniz philosophe, géographe, chronologiste, généalogiste, annaliste, etc... Nous apprenons par le menu comment lors du premier séjour à Hanovre fut conçue et commencée l'*Histoire de Brunswick*, puis comment l'œuvre fut reprise sur un plan nouveau (p. 113-115) ; — de nombreux essais conservés en manuscrit à Hanovre se rapportent à cette entreprise. Pour tous les ouvrages principaux de Leibniz : le *Codex diplomaticus*, les *Accessiones historicæ*, la *Manstissa*, les *Scriptores Brunsvicensia illustrantes*, les *Annales Imperii*, M. Davillé se livre à un important travail exégétique : il indique l'occasion qui les fit concevoir, le plan, les sources, les travaux secondaires provoqués par ces grandes entreprises, le succès de la publication, quand elle eut lieu, — par exemple pour le *Codex*. L'ensemble des écrits historiques de Leibniz, si varié et en apparence si confus, se trouve ainsi en grande partie coordonné et éclairci.

Les 336 premières pages du livre justifient donc la moitié du sous-titre : *Essai sur l'activité historique de Leibniz*. Le reste est consacré à sa méthode.

Le fondement de cette méthode est la loi de continuité ; dégager la signification de cette loi relativement aux « vérités de fait », c'est faire la philosophie *a priori* de l'histoire. Or, la loi de continuité, qui constitue « la méthode générale de Leibniz » — suivant une expression de Foucher de Careil, — est à peu près, dans son acception le plus vaste, l'équivalent de l'idée moderne d'évolution, c'est-à-dire « de changement lent et successif, provenant d'une cause naturelle et intérieure » (p. 671). « Cette loi, dit M. Davillé, qui imprègne la pen-

sée de Leibniz dans tous les domaines, a une influence considérable sur son histoire... Cette loi d'une certitude toute morale, doit être la règle de l'histoire dont la certitude est également morale ; la continuité, base de tout raisonnement, est en particulier au fond du raisonnement par analogie, sur lequel repose à peu près toute la construction historique ; nulle part plus qu'en histoire il n'est important de relier le présent au passé et de voir comment celui-ci se prolonge dans celui-là. » (p. 182.)

Les détails de la méthode historique de Leibniz relatifs au choix des matériaux, à la critique des documents, à l'utilisation des sciences auxiliaires, indiqués avec abondance par M. Davillé, ne diffèrent guère de ce qui est dit aujourd'hui dans tous les cours classiques de philosophie et, à y bien regarder, ils ne distinguent pas beaucoup, croyons-nous, Leibniz de certains de ses contemporains (Bossuet, Mabillon, Baluze, E. Renaudot, etc... (1).

La philosophie de l'histoire de Leibniz n'est que l'écho de quelques grandes idées philosophiques qui ne lui appartiennent pas en propre : il croit, comme Bossuet, que toute l'histoire démontre la Providence et la vérité du christianisme (cf., p. 703) ; l'optimisme de la *Théodicée* reparaît dans certaines pensées sur l'histoire ; le progrès par lequel le bien sort du mal et par lequel notre monde devient le meilleur possible, est une conséquence de l'optimisme et de la continuité.

L'appréciation des œuvres historiques de Leibniz considérées en elles-mêmes ne fait pas partie de la conclusion de M. Davillé ; il semble n'y avoir pas visé. Quant à son jugement sur Leibniz historien, il est d'abord celui même de tous les écrivains qui l'ont devancé dans l'étude de ce sujet : H.-A. Erhard, Foucher de Careil, F.-W. Lange, von Wegele, Tannery, Lichtenberger, etc... « Leibniz est un des plus grands historiens de l'époque moderne... il a pressenti sinon inauguré la vraie méthode historique... il a parfois conçu l'histoire d'une façon absolument scientifique » (*Conclusion, passim.*) Et M. Davillé ajoute : « C'est à la fois un érudit de tout premier ordre et un remarquable historien au sens propre du mot, car il ne s'est pas seulement préoccupé, comme tant d'autres en son temps, surtout en Allemagne, de réunir et de publier des documents, il a su les mettre en œuvre par une méthode à la fois consciente et complète » (*Ibid.*)

Cependant il a été à peu près ignoré comme historien par son siècle ; l'évolution de la méthode historique, à laquelle il aurait pu pré-

(1) C'est sans doute chez ces savants qu'il convient de rechercher ce que fut la méthode historique au XVIIe siècle et non dans le *De Arte historica* de Voss que rappelle M. Davillé, p. 655, note 4.

sider, s'est accomplie en dehors de son influence ; c'est le philosophe qui a attiré toute l'attention : il avait d'ailleurs laissé un grand nombre de ses ouvrages inachevés ou inédits, notamment le principal, les *Annales Imperii,* restés plus d'un siècle en manuscrit. Pour ces raisons l'étude de l'œuvre historique de Leibniz nous semble présenter surtout un intérêt de curiosité. Quant à la valeur de l'historien, n'est-elle pas beaucoup diminuée par certains reproches que tout le monde, même M. Davillé, s'accorde à lui adresser : «Il a trop souvent fait une histoire partiale, confessionnelle et allemande » (p. 744). « Il ne pouvait s'empêcher de rendre justice au Saint Siège quand l'intérêt de l'Allemagne et du christianisme (protestant) n'était pas en jeu » (p. 643) (1). « En somme quand il n'a pas d'intérêt opposé, Leibniz se montre impartial » (p. 644) (1). La composition, comme le style, dans ses ouvrages historiques, par exemple dans le plus remarquable, les *Annales Imperii,* « trahit une absence assez complète d'art ». L'ordre chronologique règne à peu près seul ; la plupart des paragraphes n'ont pas d'autre lien ; le triage des faits est rudimentaire ; encore ce récit de simple annaliste est-il souvent interrompu par des digressions, comme « chez tous ceux qui ne savent pas trop mettre en ordre leurs idées » (p. 651).

Après de telles restrictions, faut-il encore appeler Leibniz « un des plus grands historiens... de tous les temps », un historien « au sens propre du mot ? » La lecture des huit cents pages que lui a consacrées M. Davillé ne nous laisse pas à cet égard en pleine sécurité et avec une impression parfaitement nette. Mais ceux qui auront la curiosité de lire les ouvrages historiques de Leibniz, trouveront ici la lecture préliminaire la plus utile (2).

H. Ollion.

(1) C'est dans un passage où il fait l'éloge de Leibniz que M. Davillé s'exprime ainsi !

(2) Nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer un regret, partagé sans doute par l'auteur lui-même, c'est que l'impression, assurément difficile de ce gros volume, soit si incorrecte : les huit pages d'errata qu'il a dressées avec une patience et une loyauté des plus louables, sont loin d'épuiser toutes les fautes d'impression ; comme toujours elles sont particulièrement nombreuses dans les notes et les textes en langues étrangères (ex. : p. 15, note 2, *angedruckter* pour *angedrückter*, p. 338, note 3, *uasdam* pour *quasdam*, p. 741, note 1, *Larraine* pour *Lorraine*), et il y a encore des pages où l'on trouve plus d'une faute (ex. : p. 744, ligne 6, *sr* pour *sur*, et *ibid.*, note 1, *summe* pour *summo*.) Qu'on nous permette encore ce détail : l'allemand est souvent imprimé sans caractères romains spéciaux, de là des subterfuges plus ou moins heureux, de la part des typographes, pour mettre l'inflexion sur certaines voyelles. Et nous pourrions multiplier les remarques de ce genre, tant il y a de difficultés à faire imprimer en France un livre polyglotte.

Joseph Dedieu : *Montesquieu et la Tradition politique anglaise en France.* Un vol. in-8° de 396 pages, GABALDA et Cie, Paris, 1909.

M. Joseph Dedieu dégage d'abord son originalité :

Nous avons sur Montesquieu, dit-il, d'innombrables études de détail et quelques études d'ensemble. Elles ont toutes un caractère commun : elles ne voient, dans les idées des *Lettres persanes*, des *Considérations sur les Romains*, de l'*Esprit des Lois*, que les idées de Montesquieu, créations du génie solitaire, qu'il s'agit d'analyser, de coordonner, de juger, d'admirer. Nous croyons qu'il est une autre façon d'étudier les œuvres de ce philosophe, particulièrement l'*Esprit des Lois*. A nos yeux, Montesquieu n'est plus l'auteur isolé, perdu dans la contemplation d'idées éternelles. Il est l'homme de son temps, etc. (*Introduction.*)

Le livre de M. D. éclaire-t-il donc vraiment un Montesquieu tout nouveau, et, sans sa lumière, personne n'aurait-il déjà remarqué que *Lettres persanes* ou *Esprit des Lois* expriment sans doute quelque chose du temps et du milieu qui les virent naître? Évidemment non. Sainte-Beuve les jugeait même si peu créations du génie solitaire qu'il se surprenait à définir les ouvrages de Montesquieu : une reprise idéale de ses lectures. Et M. D., lui-même, s'il ne semble pas se souvenir qu'en 1857 Sclopis publiait à Turin un volume de *Recherches historiques et critiques sur l'Esprit des Lois*, — s'il omet également, à côté de l'*English thought* de Leslie Stephen (1), la vieille *Histoire du philosophisme anglais* de Tabaraud (2), — n'en témoigne pas moins qu'il n'ignore ni le nom, ni l'œuvre de Barckhausen et de Jannssen, de Pietsch, de Gottfried Koch et de Buss, et, moins encore, plus près de nous, Louis Vian et Albert Sorel, Comte, Taine, Faguet, etc. Mais, parce que aucun de ces critiques n'a traité des sources anglaises de l'*Esprit des Lois* avec autant de précision que M. D., celui-ci, généralisateur hardi, proclame qu'il est le premier à définir Montesquieu : un homme qui a subi l'influence de son temps.

Généralisateur hardi, M. D. l'est à chaque chapitre. Entre quelques-unes des principales thèses de l'*Esprit des Lois* et certains ouvrages anglais, il effectue des rapprochements toujours intéressants, presque toujours décisifs. L'influence de John Locke sur Montesquieu théoricien de la liberté politique, l'inspiration de John

(1) Londres, 1881.
(2) Paris, 1806.

Arbuthnot subie par Montesquieu théoricien du climat, l'utilisation des pensées de Warburton et de Mandeville par Montesquieu théoricien des relations de la loi et de la foi, la maîtrise qu'a pu exercer Bolingbroke sur Montesquieu théoricien des rapports de la loi avec « l'esprit général », etc., autant de questions sur lesquelles il projette, quelquefois très vivement, de la lumière. Mais c'est avec témérité qu'il formule plus généralement : « Montesquieu a vraiment livré sa pensée à la pensée anglaise » (p. 11). A pénétrer profondément cette pensée de Montesquieu, — ou à en suivre simplement avec toute la précision possible le développement historique, — sa valeur propre, et la maîtrise qu'elle garde d'elle-même, s'affirmerait sans doute de façon décisive. Un exemple : « Aucune monarchie ne suppose la liberté dans les sujets (p. 133) » : formule nette, que M. D. prête à Montesquieu dans les *Lettres persanes*, et d'où l'on peut conclure à l'absolue ignorance de l'auteur des *Lettres persanes* dans la question des libertés politiques anglaises. La *Lettre CXXXVI* remarque cependant que dans la nation anglaise, sage dans sa fureur même, « on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition ». Pour n'avoir pas retenu ce texte, M. D. a donc perdu un des points de continuité entre les *Lettres persanes* et le *XIe Livre de l'Esprit des Lois*. Et il est tout naturellement conduit ensuite, pour expliquer l'*Esprit des Lois*, à exalter à l'excès l'influence anglaise.

Quelle fut la fortune des idées politiques de Montesquieu ? Vers 1760, selon M. D., l'opinion française dit que la liberté anglaise est un vain mot et que le parlementarisme n'a pas de valeur politique. « Ainsi furent renversées les deux idées maîtresses de l'*Esprit des Lois*, et J.-J. Rousseau paraît. » (p. 356). Simples et hardies, ces vues générales sur l'évolution et la destruction des idées auront toujours deux sortes d'adversaires : ceux qui ont foi en la pérennité des idées, ceux qui ont souci de la complexité des faits.

A.-L. J.

G.-S. Brett : *The Philosophy of Gassendi.* London, Macmillan, xlv-310 pages.

« Par ci par là, dans la littérature philosophique, on trouve le nom de Gassendi. En général, il ne figure que dans des citations de seconde main, citations parfois accompagnées d'une remarque vague sur l'oubli immérité dans lequel est tombé ce philosophe (p. 245). » Ce point sera, sans doute, aisément accordé. M. Brett, qui a fait de Gassendi une étude très consciencieuse se donne le malin plaisir de prouver

son affirmation par des exemples, et, ce qui ajoute à la saveur de l'entreprise un piment de subtile et discrète irrévérence, c'est qu'il ne prétend pas « éreinter » quelque auteur obscur mais qu'il s'attaque victorieusement à des autorités aussi classiques que Ueberweg. « Ueberweg nous donne deux descriptions de la doctrine de Gassendi. Elle est un épicuréisme modifié et un matérialisme systématique. La première de ces descriptions ne nous avance guère, tant qu'on ne nous dit pas jusqu'à quel point l'épicuréisme a été modifié et, d'ailleurs, le terme d'épicuréisme n'a jamais été bien clair. Laissons donc cette première indication et voyons la seconde. » « Matérialiste » est une étiquette, qu'on accole en général au nom de Gassendi et qu'on justifie ordinairement par une référence à Lange ; mais Lange semble s'être mis plus en peine de chercher un matérialiste dans Gassendi que de chercher si Gassendi était matérialiste (p. 248). » Qu'en est-il au fond? Un point est essentiel à la doctrine matérialiste : l'esprit est une fonction de la matière. Or, ce point n'a jamais été admis par Gassendi. Serait-il donc idéaliste ? Pas davantage. M. Brett ne voit pas la nécessité de cette séparation abrupte des deux écoles, et il adopterait volontiers pour Gassendi l'épithète moyenne de « réaliste empirique », prenant ses points de départ dans l'expérience et maintenant la réalité de notre monde contre un idéalisme qui en ferait le produit de l'esprit.

On trouvera dans ce volume une analyse détaillée et souvent intéressante des ouvrages du philosophe. Résumer ici ces résumés n'aboutirait qu'à rendre l'original méconnaissable ; nous nous contenterons de renvoyer à M. Brett lui-même le lecteur, trop rare sans doute, que tenterait la philosophie de ce pré-cartésien. Les considérations finales (p. 270-308) sur la signification de la philosophie et la tendance unificatrice de sa méthode sont un peu obscures. Le parallèle Lotze-Gassendi est ébauché trop sommairement pour être vraiment suggestif, mais l'ensemble est excellent.

Deux chicanes pour terminer : la bibliographie est très sommaire (1) et les passages cités en français ont échappé trop complètement à la vigilance du correcteur (2). P. CHARLES.

(1) M. Brett n'a évidemment pu prendre connaissance en temps utile du livre du Dr Paul Pendzig : *Renaissance und Philosophie*, Heft, 1. Pierre GASSENDI'S *Metaphysik u. ihr Verhaeltnis zur scholastischen Philos.*, Bonn. Peter HANSTEIN, 1908, mais outre Bernier et Thomas, il aurait pu citer : Rudolf Pfaff : *Die Unterschiede zwischen der Naturphilosophie Descartes, und derjenigen Gassendis*, etc. (Leipzig, 1905. R. NOSKE) et des ouvrages anciens comme Gaultier-Charleton (Londres, 1654), A. Martin : *Hist. de la vie et des écrits de Gassendi* (1854), etc.

(2) Page 213, par exemple : « Agir toujours, nous dit Kant, de telle sort que la maxim de ton action, etc... » ; *item* page XVI, lire : Damiron pour Damiror.

Antonio Rosmini : *Maxims of Christian Perfection*, translated from the italian by W. A. Johnson Bishop of Arindela. London, Catholic Truth Society.

Ce petit livre ascétique qui, composé en 1829, a formé la nourriture spirituelle d'un grand nombre d'âmes pieuses et réfléchies, n'est rien d'autre que la pure et simple doctrine de l'Évangile : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (MATTH., v, 48). Malheureusement il y a des esprits si petits qu'ils ne peuvent comprendre qu'un grand philosophe ait pu être un grand « spirituel », un maître d'ascétique : mais l'unité parfaite est la loi de la grandeur : et il n'y a que ceux qui se sont formé un concept de Rosmini, d'après quelque citation de seconde main, qui s'étonneront de découvrir en lui l'auteur de ce petit livre. Ceux à qui la philosophie de Rosmini est familière sentiront sans doute un lien profond et comme une unité foncière entre le principe suprême de la morale tel qu'il est exposé dans la *Filosofia della Morale* et dans le *Compendio di Etica*, et l'esprit de ce petit livre de méditations. Je parle d'une unité foncière ; mais pas du tout d'une application scolastique plus ou moins forcée ou arrangée d'une doctrine philosophique aux élans de l'âme pieuse et à la règle de la vie. Ici la véritable source n'est que l'Évangile.

Le principe de ces méditations visant à la perfection chrétienne c'est la Justice. « Le Chrétien doit demander sans cesse de devenir de plus en plus juste, de meilleur en meilleur. Ici il doit être insatiable en demandant toujours davantage avec la confiance d'être d'autant plus cher à Dieu qu'il demande selon cette parole : « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés (MATTH., v, 6). » On doit tout réduire, dans celui qui professe la religion chrétienne à ce point unique, de désirer d'être de plus en plus juste, de demander cette justice sans cesse, sans mesure, infiniment. »

On a fait de ce petit livre douze éditions italiennes, une allemande, deux en français, dont l'une, par le célèbre P. Tondini de Quarenghi, a été dédiée au cardinal Perraud, évêque d'Autun. Celle-ci que nous annonçons est la quatrième en anglais et elle est faite avec beaucoup de soin et d'attention et avec une parfaite compréhension de l'esprit de son auteur. On dirait même que le style anglais, calme et précis, exprime très bien la sérénité de Rosmini, ce quelque chose qu'on serait tenté d'appeler froideur, si on voulait demeurer dans cette sphère inférieure où l'on ignore le *non in commotione Dominus*, et où

l'on n'a pas encore compris qhe l'amour de la justice et de la perfection c'est précisément l'absence de passion. Pour cette raison aussi, cette sorte d'ascétique, utile à tous, est très appropriée à l'esprit anglais.

L.-M. Billia.

RECENSION DES REVUES

Annales de Philosophie chrétienne. — Juillet 1909. — G. Léchalas : *Ernest Naville* (358-377).

R. d'Adhémar : *Lettres et Sciences dans l'éducation* (378-395). — L'éducation scientifique est indispensable aux jeunes gens, la mathématique apprend à raisonner juste, les sciences physico-chimiques développent le sens de la réalité et du relatif, les sciences naturelles élargissent l'esprit par la variété de leurs méthodes. Mais cela ne saurait suffire à former l'homme, parce que d'abord la vraie science, qui serait éducatrice, ne s'enseigne pas au collège, on est contraint de lui substituer une science mutilée ; — et aussi parce que l'étude scientifique ne forme pas assez le cœur et la volonté. Il appartient aux littératures de développer les sentiments, le goût, le caractère, et à l'histoire « d'insérer les jeunes consciences dans la conscience de la nation ».

P. Thône : *L'Argument ontologique, sa nature, sa valeur* (396-409). — Les adversaires de saint Anselme ont déformé ou mal compris son argument. Gaunilon y a substitué la notion d'*Être plus grand* à celle d'*Être le plus grand que l'on puisse concevoir*. Saint Thomas a attribué à tort à saint Anselme la prétention de connaître Dieu directement. Le passage de l'ordre logique à l'ordre ontologique, reproché à la fois par saint Thomas et par Kant, n'est pas injustifié pour qui croit à l'objectivité de nos idées. Si ce qui est exigé par une idée sous peine de contradiction doit être admis comme vrai, il faut admettre que l'existence est vraie de Dieu, car l'idée de l'Être le plus grand qu'on puisse concevoir exige l'existence. Le problème de l'objectivité de nos idées est en définitive le seul qui se pose dans ce débat. L'argument ontologique peut être considéré comme l'heureux couronne-

ment de la démonstration traditionnelle de l'existence de Dieu : il permet de « percevoir comme le point de soudure de la pensée et de la réalité et d'entrevoir, comme une vague et fugitive lueur, le secret de leur communion intime ».

Revue de Métaphysique et de Morale. — Juillet 1909. — H. Poincaré : *La logique de l'infini* (461-482). — L'éminent mathématicien critique plusieurs théories de M. Russell et de M. Zermelo. Il remarque que les logiciens n'ont pas toujours évité certains cercles vicieux, surtout quand ils ont eu la prétention d'envisager des collections infinies. Il n'y a aucun axiome évident concernant les nombres infinis ; les propriétés de ces nombres ne peuvent être que la traduction de propriétés des nombres finis, et l'application de ces propriétés aux nombres infinis est faite souvent arbitrairement. Pour éviter toute difficulté, M. Poincaré pose les règles suivantes : 1° Ne jamais envisager que des objets susceptibles d'être définis en un nombre fini de mots ; 2° Toute proposition sur l'infini doit être l'énoncé abrégé de propositions sur le fini ; 3° Éviter les classifications et les définitions non prédicatives, c'est-à-dire les définitions qui changent de sens quand on introduit dans un ensemble des éléments nouveaux.

L. Dauriac : *Les sources néocriticistes de la dialectique synthétique* (483-500). — Dans cet article, M. Dauriac recherche en quoi O. Hamelin a hérité de M. Renouvier, qu'il appelait volontiers son maître. M. Dauriac remarque qu'il y a deux tendances dans Renouvier, une tendance empiriste qu'il tient d'Auguste Comte, et une tendance idéaliste qu'il tient de Kant. D'un côté, Renouvier met une différence entre la représentation et le représenté; de l'autre, il maintient les catégories et leur disposition ternaire par thèse, antithèse, synthèse. Par là il se rattache à la dialectique dont Platon avait conçu l'idée, mais sans soupçonner le troisième terme. Renouvier ne s'était point aperçu que ces deux tendances sont inconciliables. Hamelin s'est inspiré de Renouvier, mais il a développé le côté idéaliste de la doctrine du maître en s'appliquant à la dépouiller de ses caractères empiristes.

Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secretan (501-551). — La *Revue de Métaphysique* donne la suite de cette correspondance pendant les années 1872 à 1875. Elle est intéressante au point de vue de l'état d'âme des deux philosophes. Ce qu'on peut y remarquer surtout, c'est leur controverse amicale sur l'unité de l'humanité. Secretan donne pour preuve de cette unité, la loi de charité qu'il tient pour primitive et sans laquelle, d'après lui, la justice ne

signifie rien. De cette loi il entend faire découler l'unité d'essence de l'humanité. Pensées trés élevées sans doute, mais que l'esprit logicien de Renouvier se refuse à admettre.

A. Rey : *Identité et réalité, par E. Meyerson* (552-565). — D'après l'analyse présentée par M. Rey de l'ouvrage de M. Meyerson, ce penseur frappé de l'insuffisance du mécanisme, essaierait de le remplacer par un système dont la base serait le principe de l'équivalence et de l'égalité de la cause et de l'effet.

H. Monnier : *A propos d'Aug. Sabatier. Réponse à M. Sorel* (566-569). — M. Monnier, disciple de Sabatier, réclame contre M. Sorel, qui a traité Sabatier de païen.

G. Aillet : *La démocratie et la loi d'après deux ouvrages récents* (570-593). — Ces deux ouvrages sont : *La vie du droit et l'impuissance des lois,* par P. Cruet et *La loi* par Maxime Leroy. Ils sont destinés l'un et l'autre à montrer que la valeur absolue de la loi n'est qu'une fiction, reste d'une tradition monarchique. Il est à désirer que la loi ne soit plus toujours faite par une assemblée souveraine, mais par des organisations créées au sein des divers groupes d'intérêts. La loi oblige par son contenu, dit M. Cruet, plutôt que par son origine. Les violations du droit, ajoute M. Leroy, doivent être considérées comme des phénomènes à expliquer, non comme des fautes condamnables.

Revue philosophique. — Aout 1909. — Dr J. Philippe : *Pour ou contre la psychophysique* (113-149). — Le Dr Philippe rappelant les reproches adressés à la psychophysique fait remarquer qu'il faut distinguer deux méthodes en psychophysique : la méthode de Weber, purement inductive, fondée sur l'observation minutieuse des faits, et la méthode de Fechner qui prétend ramener les faits si complexes de la psychologie à des formules mathématiques. La psychophysique, de l'avis du Dr Philippe, a révolutionné les méthodes de l'ancienne psychologie ; elle a révélé non seulement des erreurs objectives dans les sensations, mais jusque dans le fond même de la conscience L'auteur se demande quel degré de confiance on peut des lors accorder à la conscience, et cite l'opinion exprimée par William James, après vingt-cinq années d'expérience, qu'on ne saurait plus la reconnaître comme cette entité simple et cette activité pure que l'on croyait autrefois.

Ces conclusions seraient très graves, si elles ne nous paraissaient dépasser de beaucoup le sens des expériences alléguées.

R. Brugeilles : *L'Idéalisme social* (150-179). — D'après l'auteur, le catholicisme est abandonné par le peuple qui n'y reviendra pas. I faut cependant une religion, ou plutôt un idéal social. Le socialisme

n'a pas encore constitué son idéal, mais il pourra y arriver. Le point de départ est que l'homme n'est pas un but pour lui-même, mais un moyen pour la société. Tous les êtres, même matériels, sont associés par groupes de plus en plus grands, atômes, vivants, planètes, nébuleuses, et liés par des forces qu'on peut juger immatérielles, donc analogues aux forces sociales. L'homme, comme les autres êtres, fait partie d'un groupe qui lui est supérieur, la société, et doit s'appliquer au bien-être de ce groupe, même sans savoir s'il en profitera personnellement.

Th. Ribot : *Sur la nature du plaisir* (180-192). — Le plaisir, suivant M. Ribot, n'est pas proprement une sensation ; il n'a point d'organe spécial. C'est une forme supérieure de la vie normale. L'état de l'homme sain est par lui-même indifférent, mais il est la condition du plaisir qui apparaît dès que quelques tendances sont satisfaites. Le plaisir est entre un minimum et un maximum au-delà duquel il amène un commencement de désorganisation et par suite, la douleur. M. Ribot ajoute quelques mots sur la passion du plaisir. Cette passion est différente des autres qui ont toutes un but qu'elles poursuivent, même au prix de difficultés et de peines. La passion du plaisir n'a d'autre but que la recherche même du plaisir. C'est une passion mirage ; les plaisirs qu'elle obtient s'épuisent vite et ne sont que momentanés.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — P. Sentroul : *Doute « méthodique » et doute « subjectif »* (433-446). — Il est inexact d'identifier doute méthodique et doute fictif. Qui dit, en effet, doute méthodique, entend parler d'un procédé utile pour l'acquisition de la certitude ou d'une meilleure certitude. Qui use de l'expression : doute fictif, déclare le défaut de sincérité d'une attitude mentale. Le doute méthodique se définirait bien : « dans les sciences particulières, la fiction avouée, et, au début de la philosophie critique, la réalité même de ce doute, qui, quand il est réel, est utile au progrès de la certitude. » Cette formule, quelque peu lourde et opaque, va s'éclairer. Dans les sciences particulières, le doute méthodique sera fictif, mais il ne s'ensuit pas qu'on soit autorisé à prendre l'une pour l'autre ces deux appellations. D'abord, l'attribut « méthodique » ne saurait logiquement s'opposer à l'attribut « réel » ; en outre, différente est l'extension respective des mots « méthodique » et « fictif » appliquée au doute. Il y a des doutes fictifs qui ne sont nullement méthodiques ; de même, des doutes méthodiques auxquels ne convient pas la fiction. Il suffirait, au reste, d'établir que le caractère fictif dans le doute méthodique est secon-

daire et négligeable ; ce qu'on obtient facilement par les remarques suivantes : 1° la note de fiction dans le doute méthodique n'a aucune valeur spécifique ni positive ; 2° elle perd même toute signification, du fait que la fiction est assurée ; 3° le doute est une méthode, il ne sert vraiment la cause du progrès de la connaissance qu'autant qu'il affecte les allures d'un vrai doute et par suite qu'il laisse dans l'ombre le plus possible son manque de sincérité ; 4° feindre le doute, c'est prétendre aux avantages du doute lui-même, dans sa réalité. — A quelles conditions le doute réel peut-il contribuer au progrès de la connaissance certaine ? A deux conditions : 1° S'il bat en brèche quelque opinion jusqu'alors reçue, que cette opinion soit erronée, car le doute de sa nature tend à changer l'assiette de l'esprit ; 2° s'il pose une simple question dans un domaine nouveau, que la solution se présente à l'avance sous un aspect privilégié au regard de l'intelligence en quête du vrai. — Le doute fictif reproduira le doute réel. Tout en laissant l'esprit retomber sur sa conviction primitive (ce qui le rend un instrument fort défectueux en cas d'erreur préalable), il oblige, comme le doute réel, à une démonstration rigoureuse et peut raffermir dans la vérité ; il comporte la suggestion « officieuse » du résultat cherché. On peut le préférer, dans le plus grand nombre des cas, au doute réel qui ne supprime pas les tâtonnements inutiles et engage parfois l'esprit dans les liens de l'erreur. — S'agit-il maintenant du doute méthodique, applicable à toute certitude ? Ce doute ne peut être fictif, car le critique ne saurait se dédoubler en un critique qui doute et un autre personnage qui est certain. La vérité tout entière est en litige. Cette attitude paraît légitimée par l'autorité de saint Thomas. — Ce doute, notons-le bien, est simplement négatif, à l'encontre du doute des sceptiques ; — mais il est méthodique, puisqu'il assure la justification de la certitude. Ce qui le distingue du doute cartésien, universel et positif comme un scepticisme, et par conséquent dommageable et non méthodique, tout à l'image encore du scepticisme dont il feint la thèse ruineuse.

P. Duhem : *Thierry de Chartres et Nicolas de Cuse* (525-531). — On essaie d'établir que le cardinal N. de Cuse a fait, sans le dire, de larges emprunts à Thierry de Chartres. Ces emprunts viseraient la théorie formulée par l'écolâtre chartrain dans le *De opere sex dierum libellus*, et d'après laquelle l'éternité divine se déduit de l'unité, tandis que la génération du Verbe est assimilée à la production de l'égalité par l'unité. N. de Cues imite Thierry dans le premier livre de sa *Docta ignorantia ;* chapitre 7. *De trina et una æternitate* et 8. *De generatione æterna*. Sur ce dernier point de la génération du Verbe par le Père,

il complète Thierry en faisant intervenir un nouvel élément, la *connexio* ou lien entre l'unité et l'égalité, qu'il assimile au Saint-Esprit. Cette notion de lien paraît empruntée à d'autres sources, dont peut-être la théologie d'Aristote.

M. Gillet : *Bulletin de Philosophie :* V. *Morale* 532-550).

Philosophisches Iahrbuch. — 22 Band, drittes Heft. — P. Balzer S. J. : *Les qualités spécifiques des sensations à la lumière des données physiques* (299-344). — Le but de cet article, indiqué par le savant religieux lui-même, est de montrer que des qualités sensibles sont dans les corps non *formaliter* mais *causaliter*. De l'étude des théories physiques, il fait ressortir que dans les corps il n'existe aucune réalité autre que les ondes de l'éther. Les couleurs sont liées à l'existence et à la nature de ces ondes, non que celles-ci possèdent une qualité au sens scolastique, mais parce que les couleurs dépendent de leur vitesse et de leur intensité. Cette théorie est ensuite appliquée aux autres qualités sensibles, telle que le son, la chaleur, etc. Qui veut défendre, ajoute l'auteur, les vieilles qualités sensibles montre par là qu'il met le témoignage de la sensation au-dessus de la connaissance intellectuelle.

Dr Clemens Baeumker : *Note sur les lettres employées par Descartes pour indiquer les inconnues* (page 344).

Dr E. Rolfe : *Examen critique des pages 604 à 658 de la Critique de la Raison pure de Kant* (346-358). — Ce sont les pages du grand ouvrage de Kant, où il prétend démontrer l'infirmité des preuves de l'existence de Dieu. Le Dr Rolfe reprend cette critique du philosophe de Kœnigsberg phrase par phrase, et montre ce qu'elle contient d'allégations inexactes ou équivoques.

B. Jansen S. J. : *Cicéron comme philosophe* (359-377). — Cicéron est le principal représentant de la philosophie romaine. Il a puisé à la philosophie grecque en lui donnant un tour plus pratique. Il a montré jusqu'où la raison peut arriver par ses propres forces. Il a défendu l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la providence du Dieu suprême qui a tout organisé et dont la raison est la règle de la morale. Il a combattu le scepticisme. Enfin il nous a conservé les pensées de beaucoup d'auteurs anciens, qui, sans lui, nous seraient inconnus. Les chrétiens des premiers siècles et surtout saint Augustin faisaient grand cas de ses ouvrages.

Mind. — Juillet 1909. — F. H. Bradley : *Vérité et cohérence* (329-342). — Quelques-uns, (par exemple le Dr Stout, voir *Revue de Philosophie*, mars 1909, p. 347, sq.) refusent d'admettre que la cohé-

rence puisse servir de critère de la vérité dans les faits de perception. Notre auteur pense au contraire qu'ici comme ailleurs, le critère dont nous nous servons est bien celui du système. Prenons par exemple le jugement : Je perçois à ce moment telle sensation. Ce jugement parce qu'il invoque le moi, et aussi parce qu'il y est question d'un moment déterminé du temps, implique la mémoire. et est partant faillible. Le fait que j'expérimente telle sensation peut être vrai, mais l'énoncé ne participe pas nécessairement à la vérité du fait. La solidité de notre expérience vient de ce qu'elle est un système. Pour avoir un monde bien ordonné, nous éliminons certains prétendus faits que nous proclamons faux. Seuls ces faits sont dits vrais qui entrent dans nos catégories et contribuent à l'ordre de notre expérience, ou dont la perte mettrait du désordre dans notre monde. Plus notre système est étendu, plus les faits qui y trouvent leur place seront réputés vrais, et si par hasard il nous arrivait d'établir un système complet, les faits qui y entreraient seraient absolument vrais.

J. E. Mc Taggart : *Le rapport du temps à l'éternité* (343-362). — S'il s'agit de la notion populaire qui fait de l'éternité un temps sans fin, alors point de difficulté, le temps en sera tout simplement une portion. Mais s'il s'agit d'une existence sans temps, c'est-à-dire de l'éternité telle que les philosophes la conçoivent, quel rapport peut-il y avoir ? D'abord on peut admettre que l'éternité et le temps sont également réels et que l'éternel existe hors du temps, tandis que tout autre chose existe dans le temps. Selon une théorie bien connue l'éternité consistera alors dans une espèce de présence. Cette notion toute métaphorique n'est pas sans valeur ; le futur est toujours en train de se rapprocher de nous, le passé est toujours en train de s'éloigner davantage, le présent seul persiste. Pourtant on ne saurait songer à appliquer le terme « présent » dans le même sens à l'Éternel et au temporel. On doit même distinguer l'Éternel de ce qui existe sans changement dans le temps ; les pyramides par exemple ont existé pendant des milliers d'années durant lesquelles elles ont toujours été également présentes. Une autre hypothèse serait de nier la réalité du temps et de maintenir qu'il n'est qu'une simple apparence. Cette théorie commune parmi les mystiques et chère à plusieurs grands philosophes, a aussi les préférences de l'auteur. Dans ce cas le temps sera une illusion. Bien qu'on puisse encore se servir de la notion du présent pour éclaircir celle de l'éternité, une meilleure façon se suggère. Les faits se déroulent dans le temps dans un certain ordre ; la Révolution est antérieure à

la bataille de Waterloo, et celle-ci est plus proche de celle-là que de l'invasion des barbares. Pourquoi ? — L'auteur pense que la raison de ceci se trouve dans l'*adéquation,* plus ou moins grande avec laquelle ces faits représentent l'éternelle réalité. Moins les faits diffèrent entre eux en tant qu'expressions de cette adéquation, plus ils seront rapprochés « dans le temps ». Si cela est vrai, le présent devient impropre comme terme de comparaison, et il faudra chercher à assimiler l'éternité soit au futur, soit au passé. L'optimisme pousse M. Mc Taggart à chercher ce terme plutôt dans le futur ; le dernier venu sera le plus parfait et le plus près de l'éternité, l'Éternel étant conçu comme l'aboutissement du temps. En tout cas, il y a là moins de métaphore, que lorsqu'on assimile l'éternité au présent. L'éternité n'est nullement dans le présent au sens plein, tandis que, dans un certain sens, elle est toute entière dans l'avenir.

A. R. Whateley : *L'immédiateté supérieure* (363-376). — L'auteur voudrait indiquer la continuité d'expérience qui existe entre les sens et la connaissance supérieure. Dans la perception, dans la réflexion simple, et dans la réflexion complexe qui constitue la philosophie, il existe une certaine continuité qui fournit la base de l'immédiateté (voir plus bas l'analyse de l'article de Mlle H. Wodehouse),

D. L. Murray : *Le réalisme pragmatiste* (377-390). — Dans cet article, réalisme implique la croyance à la réalité des choses. Puisque le pragmatisme se donne comme un moyen de résoudre les controverses autrement insolubles, pourquoi ne pas l'appliquer à la solution de la dispute séculaire entre réalistes et idéalistes absolus ? Le réalisme naïf qui suffit à la vie a besoin d'être contrôlé pour résister à la critique. Le réalisme pragmatique consiste à dire, non que les qualités sont dans les choses, mais que les faits que nous percevons sont réellement des faits, c'est-à-dire des choses faites de nous. Le réel sera ainsi une certaine coïncidence permettant à plusieurs d'affirmer qu'ils perçoivent pratiquement la même chose, par exemple, la lanterne rouge que la plupart du monde distingue suffisamment pour qu'il soit possible de l'employer comme signal du danger. En somme la réalité est ce qu'Aristote appelait ὕλη, une puissance réelle qui attend de nous sa forme.

Helen Wodehouse : *La connaissance en tant que présentation* (391-399). — Nous trouvons ici une explication détaillée de l'assertion : « La connaissance consiste dans une présentation de la réalité faite en la conscience. » Certains philosophes refusent d'admettre que la présentation soit de l'essence de la connaissance, parce qu'ils croient à une connaissance parfaite où l'objet en devenant un avec le sujet,

cesserait d'être présenté. C'est là une erreur qui résulte de l'habitude d'envisager les choses comme autant de substances. On se figure le sujet et l'objet comme deux choses qui se rapprochent l'une de l'autre ; plus ils seront proches, plus la connaissance s'améliorera, pour atteindre la perfection, lorsque les deux auront fusionné. Or, cette façon de voir est évidemment fausse. Plus nous connaissons une chose, plus elle se distingue de nous ; plus les brumes se dissipent, plus le paysage paraît autre, et se distingue du spectateur. Non seulement la connaissance est toujours une présentation, mais elle se fait toujours dans la conscience, c'est-à-dire qu'elle est toujours immédiate, qu'il s'agisse du présent ou du passé, qu'il s'agisse des sens ou de la pensée. Pour comprendre ceci, il faut cesser de penser les choses dans la catégorie de la substance, et remplacer cette notion par celle de la loi. Contempler les choses en mémoire, en imagination, en pensée, ou les voir, signifie simplement que dans chacun des cas certaines lois, — les lois qui font la nature de la chose en question, — déterminent en nous le champ de présentation. Seule cette théorie nous permet de proclamer toute connaissance également immédiate. Une substance ne saurait être ici et ailleurs, et si son existence a fini, elle ne peut exister encore, et il s'ensuit que la connaissance que nous en avons sera toujours médiate. Au contraire, en remplaçant cette notion par celle de la loi, un objet sera présent tant que ses lois régissent notre champ de présentation, et sa présence sera précisément la détermination que ses lois exercent en nous.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. — 4 Février 1909. — Frank C. Doan : *Une esquisse d'humanisme cosmique* (57-64). — Si le pragmatisme veut subir victorieusement l'épreuve de l'expérience, il devra produire une conception du monde. Il lui faudra, d'abord, reconnaître la validité et la persistance de l'effort avec lequel l'esprit humain recherche l'éternel et l'universel. Cet effort a sûrement exercé une action fonctionnelle sur l'expérience grandissante de la race ; le pragmatisme ne pourra se dispenser d'y voir un facteur utile de vérité vivante. — Seulement, l'éternel n'est pas dans l'idée. L'erreur du rationalisme a consisté à confondre dans l'impulsion éternelle la *fonction* et le *contenu*. Le contenu de l'idée provient toujours d'expériences passées, emmagasinées dans la subconscience; la fonction, au contraire, provient d'une région métempirique; elle est impérative, éternelle, universelle, parce qu'elle ne contient rien d'empirique, rien de définiment représentable. Le premier principe de l'humanisme cosmique est donc celui-ci : l'infini, accolé à un substantif quelconque, est le signe d'une fonction expéri-

mentale, vide de tout contenu et de toute forme. — La fonction expérimentale tend à coordonner les impulsions aveugles en une sorte d'organisme de l'expérience vitale ; l'inconscient devient conscient. Ici encore, ce qui devient conscient, est-ce l'*idée*, ou est-ce la *volonté*? Les arguments du rationalisme en faveur de la primauté de l'idée sur les impulsions ne résistent pas à l'expérience. Ce qui prévaut dans la conscience, ce sont les mouvements impulsifs. La motricité est le point de départ de la vie unicellulaire; chez les êtres en état d'idiotie ou de sénilité, elle est ce qui disparaît en dernier lieu. Un second principe de l'humanisme cosmique sera donc celui-ci : l'expérience est une fonction subconsciente procédant par impulsions plutôt que par idées. La passion cosmique peut être éternelle, l'idée cosmique est forcément temporelle.

18 Février. — Charles-H. Judd : *Motricité et conscience* (85-91). — D'après M. Dewey, la conscience serait conditionnée par l'action de l'arc nerveux tout entier ; d'après M. Douglas, elle serait déterminée par des processus moteurs produits par le sujet en réponse aux excitations sensorielles. Ces deux théories, alors même qu'elles fûssent acceptables, laissent trop de détails en suspens. Elles sont trop générales. En revanche, celles de Münsterberg, de Royce, de Baldwin, sont insuffisamment compréhensives ; elles n'épuisent pas tous les cas où il y a des relations entre la motricité et la conscience. — La conscience est caractérisée par ce fait qu'elle est une œuvre d'organisation. Quand tous les éléments sensibles d'un moment donné s'ordonnent en un bloc compact et séparé, il y a conscience ; et c'est là un des traits les plus saillants de la vie mentale. Or, cette œuvre d'organisation est en relation directe avec un mouvement de réaction dans l'individu. Une sensation n'a de valeur qu'en raison de l'adaptation active à laquelle elle conduit; et l'adaptation active, à son tour, soutiendra des relations avec le groupe expérimental dont la sensation fait partie. Ainsi s'expliquent les réactions motrices et les organisations de la conscience. Toutes les fois que nous reconnaissons deux choses comme semblables, la ressemblance reconnue ne tient pas à l'identité des excitations rétiniennes, mais à ce que, dans les deux cas, il y a eu une réaction de même type.

4 Mars. — Ralph Barton Perry : *La familiarité de l'esprit avec lui-même* (113-123). — L'esprit se connaît lui-même. Pourtant il ne faudrait pas en conclure qu'il est seul à se connaître. L'intuition introspective est sans contredit le plus sûr moyen d'atteindre l'esprit ; mais ce n'est pas l'unique. Le sens commun là-dessus énonce des sentences contradictoires ; il admet que chacun se connaît mieux que

n'importe qui ; et, d'autre part, il convient que personne n'est bon juge en ses propres affaires. La seule façon de concilier ses dires est de reconnaître que, dans un certain sens, l'esprit est le meilleur juge de lui-même, et que, dans un autre sens, il s'ignore totalement. En fait, la supériorité qu'a sur les autres le moi connaissant ne consiste pas à comprendre mieux ce qu'est son esprit ou tout autre esprit, mais uniquement en ce que certaines données lui sont plus familières, parce que plus accessibles. Mais il arrive que l'observateur, trop familiarisé avec lui-même, ne s'étudie pas ; dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'il s'ignore.

Henry-M. Sheffer : *Les philosophies inexprimables* (123-130). — Ce sont celles dont les principes sont dénués de sens, insoutenables en logique. De tels principes on tire ce que l'on veut ; mais ces déductions sont *voces præterea nihil*. Parmi les types modernes de philosophies inexprimables, il faut citer : 1° la philosophie de l'illusion : toute connaissance est vanité ; — 2° la philosophie de la transformation : la raison transforme les objets, les procédés discursifs dénaturent le réel ; — 3° la philosophie du « tout ou rien » : il est impossible de connaître une partie du tout sans connaître le tout. Beaucoup de systèmes en vogue sont fondés sur l'admission implicite de l'une ou l'autre de ces philosophies.

18 Mars. — J.-E. Creighton : *Une plate-forme philosophique* (141-145). — Dans deux mémoires lus au Congrès de l'Association américaine de philosophie, on émit le vœu que fut instituée une plate-forme philosophique, c'est-à-dire un corps de doctrines communément admises, du moins provisoirement, et auquel on pût se reporter comme on se reporte aux résultats acquis des sciences physiques et naturelles. Il est notoire que les philosophes ne s'entendent pas, qu'ils n'ont, jusqu'ici, fourni aucune liste de propositions sur lesquelles on puisse tabler. Mais il ne suit pas de là autre chose que ce que l'on savait déjà, à savoir que la philosophie n'est pas une des sciences ; elle est un effort de l'esprit pour comprendre la valeur et la signification dernière des sciences. Que si les sciences offrent des résultats certains, n'admettant plus discussion, c'est à la condition de ne pas toucher aux principes derniers des faits ; sur ce terrain les savants cessent de s'entendre, tout comme les philosophes. — Cependant, tout en rejetant l'idée d'un *credo* philosophique officiel, on doit admettre la nécessité d'un accord au sujet de la nature des problèmes et des solutions qu'ils demandent. Sans cette entente toute collaboration des esprits serait impossible.

Bernard-C. Ewer : *Le paradoxe du temps dans la perception* (145-

149). — L'objet que nous percevons, par exemple, la maison qui est là devant moi, nous paraît exister tel que nous le percevons au moment exact où nous le percevons. N'est-ce pas une erreur ? « Le temps requis pour que les rayons lumineux soient transmis de l'objet à l'œil et y déterminent les processus organiques auxquels répond la sensation est cause que nous percevons un état de l'objet légèrement antérieur à celui qui est contemporain de la perception. » Ainsi parle le professeur Strong, et il apporte l'exemple de l'étoile, que nous voyons alors qu'elle a disparu depuis des années. Ce fait suffirait, d'après lui, à ruiner le réalisme naïf. « La preuve concluante, dit-il, que l'objet est autre que l'apparence sensible, est constituée par ce qu'on peut appeler le *retard* de la perception. L'apparence sensible est nécessairement contemporaine de l'état de perception, tandis que l'objet (i. e. la phase qui en est perçue) appartient à un moment antérieur. Ainsi une étoile que nous voyons dans le ciel peut avoir cessé d'exister depuis des siècles : cela suffit assurément à prouver que ce que nous voyons présentement (j'entends le phénomène visuel, et non ce que le phénomène visuel révèle) n'est pas l'objet lui-même. »

Mais vraiment est-ce que la perception implique l'existence actuelle de l'objet apparent? La coexistence temporelle du sujet et de l'objet est-elle une donnée de la perception? En réalité la perception ne situe pas l'objet dans le temps ; la perception est actuelle, mais l'objet ne se donne pas comme actuel, au sens qu'il existerait au moment où je le vois. Du moins, peut-on dire que le témoignage de l'introspection n'est pas clair. De plus, pourquoi serait-il impossible de percevoir un objet *tel qu'il était*? La perception serait-elle moins une perception si nous reconnaissions qu'elle est en relation avec le passé? Si l'objet est passé, diront certains, nous ne percevons donc qu'une image mentale. Mais cela ne suit pas logiquement. L'apparence sensible, autrement dit, l'objet en tant que perçu, du moment qu'elle ne s'identifie pas avec l'état psychique de perception, peut être réellement passée. « Pourvu que les processus physiques et physiologiques aient lieu, v. g. ondes atmosphériques, excitation des organes périphériques, etc., nous percevons vraiment l'objet réel, alors même que le passé l'eût englouti. »

CHRONIQUE

Ernest Naville. — Le doyen des philosophes est mort à Genève dans sa quatre-vingt-treizième année ; nous ne pouvons songer à retracer en quelques lignes cette grande carrière d'homme de pensée et d'homme d'action. Mais dans une revue catholique il a droit a plus qu'une simple mention, car il fut éminemment un philosophe chrétien.

Fils du pasteur François Naville qui dans son Institut de Vernier, continuait l'œuvre du P. Giraud en restant rigoureusement fidèle a ses méthodes, Ernest Naville eut de très bonne heure l'occasion d'entrer en contact avec des représentants éminents de la pensée catholique, notamment en France et en Italie. Lacordaire et le P. Gratry furent pour lui de vrais amis. Et l'on ne s'étonna pas de lui voir prendre la défense des principes libéraux quand vers 1872 la Genève radicale inaugura son petit *Kulturkampf*.

Naville se refusa toujours à séparer la pensée de l'action ; à toutes les époques de sa carrière se retrouve la préoccupation du devoir civique ou largement humain. Sa première publication en témoigne déjà, c'est, sauf erreur, un rapport présenté en 1841 à la Société genevoise d'Utilité publique et intitulé : *De l'ivrognerie dans le canton de Genève*. Vingt ans plus tard il est — et il reste pendant des années — le grand champion de la représentation proportionnelle des minorités. Vingt ans encore et nous le trouvons parmi les fondateurs de la Ligue pour la Défense du Droit Commun. Cette fois c'est l'Armée du salut que l'on persécute et à laquelle il s'agit de faire rendre justice.

Les ouvrages proprement systématiques d'Ernest Naville appartiennent à ces vingt dernières années. Jusque-là ses grands travaux dans le domaine de la philosophie avaient été consacrés à la pensée d'autrui, au spiritualisme de Biran pour le faire connaître, au matérialisme pour le combattre.

En 1857, il tirait des douze mille pages manuscrites de Maine de Biran qu'il tenait de son père — et qui lui avaient coûté des années de travail — les *Pensées* d'abord, auxquelles il mettait une introduction si précieuse, puis trois volumes d'*Œuvres inédites*.

En 1859, il entreprenait dans les villes de la Suisse française une série de conférences apologétiques qu'il poursuivit pendant plusieurs années avec un succès tout à fait extraordinaire. Des hommes par centaines et milliers remplissaient les salles les plus vastes, pour ces discours qui, immédiatement traduits dans toutes les langues, donnaient au penseur de Genève une réputation universelle : *La Vie éternelle, le Père Céleste, le Christ, le Problème du mal.*

La renommée de Naville comme orateur et apologiste a créé parfois dans les milieux protestants où il a vécu un préjugé défavorable au philosophe. A le voir si respectueux de la tradition chrétienne, des esprits formés à l'école de Kant étaient tentés de le classer parmi les *traditionalistes*. Ils n'avaient pas compris sa pensée. D'après lui, ce qui constitue le chrétien, c'est le fait d'admettre l'autorité du Christ (1). Mais le philosophe ne saurait se soustraire à la tâche de critiquer les doctrines proposées à l'homme par les grandes religions, et de voir ce qu'elles valent pour expliquer l'ensemble des faits que l'expérience nous fait connaître. La théologie chrétienne telle qu'elle est enseignée renferme « des éléments incompatibles avec le sens direct et vrai de l'Évangile », des courants étrangers qui procèdent de la Grèce et de l'Italie se mêlent au christianisme et « tendent à faire échouer la pensée sur les rives désolées du panthéisme ». Il y a un triage à faire. Bien loin d'admettre que la philosophie fut déjà faite dans les dogmes, Naville considérait le spiritualisme non comme un système du passé mais comme la philosophie de l'avenir.

Son dernier ouvrage : *Les philosophies affirmatives* (2) résume toute sa pensée à cet égard. Jamais le spiritualisme n'a été présenté avec un pareil souci de clarté. Sans doute l'œuvre est incomplète : mais la méthode de la philosophie et son programme tel que le concevait E. Naville y sont exposés avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

La philosophie est une science. Pour aboutir elle doit s'astreindre à observer la méthode des autres sciences. Descartes et Bacon ont préconisé tour à tour des voies d'accès à la vérité dont aucune n'est entièrement satisfaisante. Ces logiciens ont méconnu ce qui tenait une si grande place dans leur génie scientifique, « le principe véritablement actif du progrès de la science », l'hypothèse qui jaillit inopinément comme un trait de lumière. Une logique correcte lui fera une place entre l'observation des faits sur laquelle l'empirisme a eu raison d'insister et la déduction chère au rationalisme.

(1) Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien, 1893.
(2) Paris, Alcan, 1909.

Cette « découverte » sur la vraie nature de la méthode est grosse de conséquences. Les baconiens constatant des mouvements qui se déterminent les uns les autres et ne voyant partout que rouages qui s'engrènent, les cartésiens, pour qui les idées s'enchaînent avec la même rigueur que les prémisses et la conclusion d'un syllogisme, sont logiquement amenés, les uns et les autres, à ne voir de spontanéité, de liberté nulle part. C'est qu'en effet la liberté n'est ni dans les choses, ni dans les idées, mais dans les esprits.

Aux trois logiques correspondent ainsi trois systèmes. Celui de Naville est le spiritualisme, qui ne peut être qu'une philosophie de la liberté. L'hypothèse à laquelle il s'arrête pour expliquer l'ensemble des choses est celle d'un esprit libre et créateur.

L'existence de la liberté absolue à l'origine de tout permet de comprendre la liberté relative de la créature ; elle explique la coexistence du fait et du droit et nous fait entrevoir une façon de résoudre le problème du mal qui ne heurte pas le sentiment profond de la conscience. Enfin un Créateur dont les idées sont à la fois empreintes dans le monde sous forme de lois, et dans la raison du penseur à l'état de principes nous rend compte de la méthode scientifique et de ses succès.

Pierre Bovet.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

W. WUNDT, OLDENBERG, ETC... — *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* Un vol. in-8° de 572 pages. Leipzig, Teubner.

A. MEYER. — *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther.* Un vol. in-8° xv-174 pages. Paris, Alcan.

Dr W. O. LEWIS. — *The Fundamental Principles involved in Dr Edward Caird's Philosophy of Religion.* Un vol. in-8° de 64 pages. Leipzig, Quelle und Meyer.

W. HUNZINGER. — *Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart.* Un vol. in-12 de 154 pages. Leipzig, Quelle und Meyer.

Dr W. HERZ. — *Les bases physico-chimiques de la chimie analytique.* Traduction Philippi. Un vol. in-8° de vi-167 pages, 13 figures. Paris, Gauthier-Villars.

P. FESCH. — *Année sociale et économique en France et à l'étranger.* Un vol. in-8° de 726 pages. Paris. Rivière.

Dr RAPHAEL BAZARDJIAN. — *Schopenhauer, der philosoph des Optimismus.* Un vol. de 136 pages. Leipzig, Fock.

J. BRIEU. — *La philosophie et la métaphysique sont-elles mortes?* Une brochure de 36 pages. Édition de la société nouvelle.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 162-9-09.

DE LA PERFECTION EN DIEU

D'APRÈS DUNS SCOT

Dans un précédent article (1), nous avons montré que, dans la pensée de Duns Scot, Dieu est transcendant aux catégories de l'être, sans que cette transcendance de nature doive cependant exclure une certaine univocité de la notion *être,* en tant que celle-ci, en dehors du concret, est strictement synonyme *d'extra-nihilum.* Les créatures, non plus que Dieu, ne peuvent de fait se reléguer dans la catégorie du néant.

Pourtant, la théorie scotiste de l'univocation a donné lieu à bien des méprises, et d'aucuns, sans avoir lu une ligne du Maître, ont fait de Duns Scot, selon les goûts, le précurseur inconscient de Kant, d'Hégel, de Spinoza, de l'anthropomorphisme et même du modernisme contemporain (2). Pour notre part nous souscrivons si peu à ces verdicts, divers et contradictoires, que nous voudrions, texte à l'appui, mettre en relief une partie moins connue de la *théorie de l'univofication.* Car le Subtil ne limite pas l'univocité aux seuls transcendantaux, mais il étend à d'autres concepts cette transcendance logique.

Certes, loin de nos pensées, la préoccupation de renouveler les polémiques d'antan. Notre but est plus simple : exposer sans parti pris et par pur amour de la vérité, la doctrine authentique de ce chef d'école. Quoiqu'on nous ait trouvé « optimiste » (3), nous estimons que, pour vaincre les préjugés

(1) *L'Être transcendant*, d'après Duns Scot, paru dans la *Revue de Philosophie*, n° de janvier 1909.

(2) Cf. *Études franciscaines,* n° d'août 1909. L'article plein d'intérêt du P. Raymond : *La philosophie critique de Scot et le Criticisme de Kant.*

(3) Voir *Études*, n° du 5 juillet 1900, les remarques critiques de M. Dario. *Philosophies médievales*, p. 129.

indéracinables, une étude loyale et désintéressée de la lettre doit suffire.

Sur la perfection de Dieu, Duns Scot répond à trois question s, qu'on retrouve également en saint Thomas :

Dieu est-il parfait ?

Réunit-il en leur plénitude les perfections des créatures ?

En quoi leur est-il semblable ?

Élucider ces trois points d'interrogations, sur les traces du Docteur franciscain, telle est la préoccupation, qui nous fait entreprendre ce travail.

I

L'École définissait le parfait, ce à quoi rien ne manque, de manière que rien ne peut lui être ajouté, ni retranché. Une telle « notion » entraîne un caractère de plénitude et de nécessité irréalisable dans la créature le mieux achevée. Pour celle-ci, la perfection doit consister dans la possession intégrale des éléments constitutifs de son être spécifique : pierre, cheval, homme. Mais, il reste que l'individu y est toujours susceptible de perfectionnements accidentels, en vertu de la « puissance obédientielle » inhérente aux choses finies. En Dieu, la puissance obédientielle est exclue, et Lui seul doit réaliser la définition du sujet, *à qui rien ne manque,* en raison d'une plénitude absolue d'Être.

Or, Dieu, de fait, détient-il en son être cette perfection plénière? — Question ardue, sans doute, mais nullement réfractaire à la preuve. Aussi, la réponse de Duns Scot à ce quæsitum : *utrum Deus sit perfectus,* est-elle nette, précise, affirmative. Il s'autorise pour cela d'un texte, où saint Mathieu fait parler le Christ Jésus : « Soyez parfait comme votre Père Céleste (1) ! » Le théologien est satisfait. Interrogeons le philosophe.

Duns Scot prend, tout d'abord, à partie, l'erreur de quelques anciens. « Au rapport d'Aristote, Leucippe (2) et l'école de

(1) S. Math., v.

(2) D'après l'original, il faudrait lire Speusippe, au lieu de Leucippe, Arist., *Metaph.*, l. viii, cap. vii.

Pythagore estimaient que le — mieux et le plus noble — — « optimum et nobilissimum » — ne se vérifient point dans le Principe de toutes choses. Car, ayant examiné de quoi sont faits les objets créés, ils ont constaté que la matière commune à tous les êtres est un principe essentiellement en puissance et de beaucoup le plus imparfait. Ils en ont inféré — et ils enseignent — qu'il doit, — *a pari,* — en être ainsi du Premier Principe (1). »

A l'encontre de ces inepties, Duns Scot fait appel au raisonnement suivant. « On ne peut pas dire du Premier Principe, qu'il est matériel, puisqu'il est *cause efficiente*... Car, s'il est vrai que la matière est potentielle, il en est tout autrement de la cause efficiente, dont le propre est d'être *en acte,* à tel point que plus une cause est élevée en *pouvoir de causalité efficiente,* plus aussi *elle grandit en acte,* vu qu'elle s'étend à un plus grand nombre d'effets (2). »

Saint Thomas (3) rapporte ici la même référence, empruntée au Stagyrite. Duns Scot se range manifestement à l'argumentation de son devancier, avec des développements en partie personnels. L'un et l'autre mettent en relief l'infini de distance, qui sépare le principe intrinsèque aux choses du principe ou cause efficiente. Le premier est matière ; donc inertie, passivité, potentialité ; — le second est acte, c'est-à-dire vie, activité, efficience, — en un mot, *cause.* La matière est donc irréductible à la cause efficiente — « in unum coincidere impossibile est », — vu qu'elles diffèrent du tout au tout. En raison de son inertie et de son universelle passivité, en tant qu'elle est susceptible de recevoir toutes les formes possibles, la matière est au plus bas degré de l'échelle de perfection. Par contre, Dieu, parce qu'il est au sommet de la causalité, est souverainement acte, c'est-à-dire, perfection. L'imperfection d'un être, selon les scolastiques, était, en effet, en raison du passage du non-être à l'être, de la puissance à l'acte, de l'absence d'un accident quelconque à son actualisation, ou *vice versa,* et d'autres transitions de ce genre, qu'ils nommaient « compositions ». Mais, en Dieu, toute idée de composition est

(1) Duns Scot : *Metaph.*, xiii, q. 12, n. 2.
(2) *Ibid.*
(3) P. 1, q. 4, art. 1.

nécessairement écartée. Par suite, il est la « simplicité même » ou « l'Absolue Perfection ».

Duns Scot corrobore cette affirmation sur ce que Dieu — il en a fourni la preuve ailleurs — est au sommet de la causalité seconde, soit qu'il s'agisse *d'efficience,* de *fin* ou *d'ascension des natures* (1). Dans ces trois ordres de causes, la préémi-

(1) Duns Scot se rapporte ici à ses preuves de l'existence de Dieu, telles que nous les avons exposées dans la *Revue de philosophie*, septembre et octobre 1908. Ces pages ont donné lieu à des « remarques critiques » du R. P. Claverie, O. P. dans le numéro de janvier-février de la *Revue thomiste*. Si impartiales que soient les réserves de l'excellent critique, nous relevons dans ses *huit pages* quelques défauts, dont le moindre est celui-ci : le P. Claverie a apparemment peu lu Duns Scot, sur la question précise de l'existence de Dieu, en dehors de mes deux articles. Comme il conclut au kantisme de Duns Scot — je trouve ces éléments d'information insuffisants. — Mais a-t-il bien saisi ma pensée ? — Oui et non ! — Car : 1° un simple coup d'œil sur mes références lui aurait appris que l'ordre adopté par l'auteur, n'est pas rigoureusement de Duns Scot : et c'est, je crois, le cas de la plupart des études de ce genre. — 2° Le P. Claverie aurait pu remarquer ceci : — a) en saint Thomas, le *per se notum* équivaut au jugement analytique : aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut *homo est animal ;* S. Thom., p. 1, q. 2, art. 1. — b) Duns Scot reprend la définition d'Aristote, où le *per se notum* est défini dans le sens de l'axiome : propositio per se nota ea est, quæ ex terminis propriis, qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus habet evidentem veritatem : ut *omne totum est majus sui parte.* Duns Scot. Ex. 1. Post. com. 25. — Donc Duns Scot et saint Thomas partent d'une notion différente du *per se notum*. L'un et l'autre sont ainsi logiques dans leurs déductions. Les deux marches sont non pas opposées, mais juxtaposées. Duns Scot conditionne par le fait l'évidence du jugement analytique. Nous l'avons proclamé longuement. Il est donc surprenant que le P. Claverie nous accuse d'avoir fait de l'intelligence le critère de l'évidence objective ! Au surplus, je voudrais savoir comment je deviens Kant par ce seul fait que n'ayant qu'une idée vague du tout et de la partie, je saisis néanmoins que *le tout est plus grand que la partie ?* C'est dans ce sens, c'est-à-dire en fonction de l'axiome. — que Duns Scot dit : propositio interdum est per se nota de se et ex sese, terminis etiam confuse conceptis. — 3° Le P. Claverie, p. 88, confond lui-même *axiome* et *proposition analytique*. Il y a là un manque de précision. — 4° Le P. Claverie a sans doute lu — un peu rapidement — mon exposé de la preuve scotiste par les causes efficientes. Duns Scot y procède *a posteriori* comme de juste... Mais les *effets créés*, et par suite, *les causes elles-mêmes*, POUVANT ÊTRE OU N'ÊTRE PAS, il introduit dans son argument l'élément de contingence inhérent à la créature. D'où *effectibile*, en lieu et place *d'effectum*. Est-ce de l'apriorisme que cela ? — Mais, peut-être mon contradicteur a-t-il eu trop de confiance dans cette remarque, imputable du reste à moi tout seul, à savoir que « l'argument porterait... quand même le monde, c'est-à-dire le devenir en acte, ne serait pas » ! Duns Scot n'a dit cela nulle part. Il s'affirme trop nettement pour l'empirisme des preuves. — 5° L'argument par les « causes efficientes » en Duns Scot ne méritant pas les critiques du P. Claverie, et les deux autres preuves qu'il donne étant une dépendance du premier argument, nous n'essayerons pas de prouver qu'en fait — et en droit — les cinq preuves thomistes ont ou devraient afficher un lien nécessaire. — Enfin, 6° puisque le P. Claverie veut être impartial, nous lui demandons si Duns Scot ne serait pas autre chose et plus que le « pourfendeur de parti-pris » d'un devancier qu'il refute moins souvent que tel autre, Henri de Gand, par

nence lui appartient exclusivement, sans qu'il soit possible de rien lui soustraire. Il est premier en tout, nécessairement et toujours. Peut-il, dès lors, ne pas être le suprême Parfait?

Nous avons, croyons-nous, suffisamment exposé cette souveraineté causale universelle de l'Être Transcendant dans nos deux précédents articles sur *l'Existence de Dieu*. Le lecteur nous saura, sans doute gré, de suivre plutôt le Subtil dans sa réponse aux objections.

Première objection. — Ce qui n'est point fait n'est pas le parfait; or, Dieu n'est pas fait: donc il n'est pas parfait (1).

L'objection ici ne porte pas sur la compréhension supposée du mot « parfait », en tant que la perfection est en Dieu. Il s'agit seulement de l'acception éthymologique du mot « parfait » — *fait par* — une chose qui devient par l'action d'un agent qui lui donne *l'être second :* soit un bloc de marbre ; il reçoit ainsi de l'artiste la forme de statue. La statue est dite « parfaite », si l'ouvrage est achevé, ou mené à bon terme.

On conçoit, sans hésiter, que cette interprétation littérale soit hors d'emploi en théodicée. En conséquence, Avicenne (2) avait déjà dit de l'Être Nécessaire, qu'il est « plus que parfait ». Duns Scot ajoute que l'usage, dans un sens plus étendu, nous fait appeler *parfait,* tout ce qui de fait est passé de la puissance en acte. Or, Dieu, parce qu'il ne peut y avoir en lui de devenir d'aucune sorte, n'est pas seulement « parfait », mais il est « le plus parfait (3) ».

Deuxième objection. — Les principes efficients dans la nature, tels les germes des vivants, sont imparfaits ; or, ils sont le point de départ d'où notre esprit s'élève à la connaissance de Dieu ; par suite, pouvons-nous trouver Dieu parfait (4) ?

Duns Scot ne croit pas qu'on puisse de l'imperfection des germes conclure : Dieu est imparfait. La raison en est toute naturelle. Le « germe vivant », plante ou animal, étant pro-

exemple, – et qu'il nomme tout juste cinq fois dans son double commentaire de Pierre Lombard ? Cf. Deodat de Basly : *Capitalia Opera*. B. J. Duns Scoti, t. I. Introduction, p. xix.

(1) *Metaph.*, xii, q. 12, n. 1.

(2) *Metaph.*, viii, c. 6.

(3) *Metaph.*, xii, 3.

(4) *Ibid.*

duit, est nécessairement situé entre un « avant » et un « après ». Comment, dès lors, l'assimiler au Principe Premier, lequel est transcendant aux causes secondes, qui — toutes — procèdent de lui, sans qu'il soit possible de remonter plus haut? Bien plus, Dieu, parce qu'il est le premier efficient, est essentiellement en acte, c'est-à-dire qu'il contient tout ce qui peut être contracté en un seul par le nexus d'une nécessité infinie. De même, parce qu'Il est la « fin parfaite et suprême », il faut qu'il soit la « Bonté même ». Enfin la transcendance de son être réclame en sa faveur toutes les qualités concevables en un Être Infini, de manière qu'il soit le plus élevé en excellence, en noblesse et en perfection.

Troisième objection (1). — Qui dit « Premier Principe » entend l'Être par essence ; mais, parce que l'être en général reçoit son complément des différents modes d'être, il s'ensuit que le « Premier Principe », c'est-à-dire Dieu, ne possède point toute la perfection désirable et possible dans un Être, qui ne peut avoir ni « supérieur », ni « égal ».

Il ne faut pas, remarque Scot, confondre l'Être par essence avec l'être des créatures. Celles-ci ne sont pas nécessairement. Envisagés dans le concret, *l'être* des créatures, de même que le *mode d'être,* qui les particularise, sont l'un et l'autre du *pur devenir.* Ainsi, *l'être* et le *mode d'être,* dans les choses contingentes, pourraient indifféremment exister ou ne pas exister. Mais l'Être par essence se réalise de toute nécessité dans l'éternelle plénitude de son essence et de ses perfections infinies. L'un est tout puissance ; l'autre est essentiellement acte. L'être en puissance est sans doute, imparfait, puisqu'il pourrait ne pas être dans le réel. Par opposition, l'être de Dieu, parce qu'il est l'Acte Essentiel, est souverainement parfait en tous points. Car rien ne lui manque, et tout en lui est relié par le nexus d'une nécessité éternelle.

Sur toute cette première question, Duns Scot suit pas à pas ses devanciers. De commun accord, les scolastiques affirment donc de Dieu, qu'Il est souverainement parfait, en ce que son Être est exclusif de puissance et d'acte. *Deus est summa sim-*

(1) *Metaph.*, XII, 3.

plicitas. — Dieu est la simplicité absolue. — C'est, en définitive, l'affirmation la plus concise de la Perfection de Celui qui, possédant à un degré infini toutes les bonnes qualités concevables dans son Être, n'a jamais eu ni ne peut avoir un « supérieur » ou un « égal ».

II

On remarquera que la perfection en Dieu peut s'énoncer de deux façons : 1° *d'une manière absolue,* sans avoir égard à ses manifestations extérieures ; 2° *par analogie avec les créatures,* en tant qu'elles reflètent dans leur nature — nous dirons comment — les attributs infinis de leur auteur.

Jusqu'ici, en affirmant la perfection en Dieu, nous l'avons mis en pleine opposition avec son œuvre. Il s'agit maintenant de savoir si, de Dieu aux créatures, il n'y aurait pas, néanmoins, quelque ressemblance dans les perfections. En d'autres termes, Dieu, antérieurement aux créatures, c'est-à-dire éternellement, ne posséderait-il pas ce que — « servatis servandis (1) » — il aurait pu mettre de soi (2) en elles ?

Duns Scot résout diversement ce quæsitum : *utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum?* — Il se prononce, pour l'affirmative ou pour la négative, suivant que les perfections créées, vues dans le concept irréel, ne sont pas ou sont manifestement relatives à la manière d'être des choses finies. Cette distinction, on le sait, joue un très grand rôle dans la théodicée traditionnelle.

Duns Scot rappelle, comme de juste, que, — parmi les attributs créés, — il en est qui de soi, c'est-à-dire en ne tenant compte que du *concept,* ne répugnent pas à un *sujet infini,* tandis que d'autres sont nécessairement connexes à un mode d'être fini, limité, contingent. Les premiers disent purement et simplement des « perfections » ; les autres sont plutôt des

(1) Je dis *servatis servandis*, c'est-à-dire qu'il ne faut pas identifier Dieu à la créature, non plus que les rendre semblables ou égaux.

(2) Nous entendons par là le rapport *d'exemplans* à *exemplatum*, tel que l'admet l'école.

« imperfections ». Mais parce que l'être créé ne peut être réalisé autrement, et que — en définitive — il lui vaut mieux être d'une façon limitée, finie, contingente, que de n'être pas, ces imperfections en nous deviennent manifestement des perfections relatives à notre nature créée. Duns Scot dénomme ces dernières — *perfectiones secundum quid* — ou *diminutæ*.

Ces jalons nettement posés, il prononce que Dieu possède — *formaliter* — c'est-à-dire d'une façon adéquate au concept, affranchi de toute donnée concrète, les attributs non-connexes à un mode d'être limité — *perfectiones simpliciter*. Mais il exclut expressément de Dieu les attributs de second ordre, ceux dont le concept est nécessairement lié à un mode d'être fini, limité, contingent. « Dieu, dit-il, détient ceux-ci, — *virtualiter* — en ce sens que l'effet préexiste toujours, d'une certaine manière, dans sa cause (1) ». En d'autres termes, ils sont en Dieu — *causative*, — par analogie avec les effets équivoques, par exemple, la cuisson en tant qu'elle résulte de l'action du feu.

A la faveur de cette mise à point, Duns Scot s'explique clairement sur chacune de ses deux propositions : 1° Dieu possède formellement les perfections créées de premier ordre ; 2° il détient virtuellement celles de second ordre. C'est ce qu'il importe de prouver (2).

Première proposition. — *Dieu possède formellement les attributs créés, connus sous le nom de perfections simpliciter simplices.*

Déjà, saint Anselme (3) avait avancé, en regard de ces attributs, qu'il vaut absolument mieux les avoir que ne les avoir pas, vu qu'ils n'évoquent point une manière d'être nécessairement bornée. Non pas qu'il soit impossible de les concrétiser limitativement. Mais, en aucun cas, cette limite n'a pour cause l'élément compréhensif de ces attributs simples, en tant qu'on l'isole par abstraction de tout sujet concret.

Duns Scot dit dans le même sens (4) : « A l'Être Infini rien

(1) *Oxon.*, 1, d. 8, q. 4, n. 6.

(2) On retrouve mot pour mot ces propositions dans les traités même à nuances thomistes.

(3) *Monol.*, c. 15.

(5) *Quodl.*, q. 5, n. 7.

ne manque de ce qui peut se réaliser en un seul, (c'est-à-dire rendre un être *unique*) ; or, rien ne s'oppose à ce que l'attribut simple entre réellement et d'une façon exceptionnelle dans la constitution du Souverainement Parfait ; donc Dieu, qui est infini, possède de fait et inséparablement de son essence — *unitive* — toutes les perfections de ce genre ; car, si, par impossible, il devait en être autrement, il manquerait à son Être quelque degré de perfection. » Il ne serait plus ainsi — au pied de la lettre — le plus parfait des êtres. *Ens perfectissimum.*

Plus clairement, Duns Scot (1) veut signifier ici qu'on doit nécessairement attribuer à l'Être Suprême toute qualité, qui n'est pas inconciliable avec sa Transcendance de Nature, en ce sens qu'elle ne doit point le limiter en quoi que ce soit. De fait, explique-t-il (2), si l'un ou l'autre de ces attributs ne devait point se retrouver en Dieu, « cela proviendrait de ce que l'un devrait exclure les autres — *id sane eveniret propterea quod aliqua* (*perfectio*) *esset cæteris in compossibilis.* — Et, dans ce cas, il vaudrait mieux que le Souverainement Parfait en fut totalement dépourvu — *atque ideo oporteret ea carere Summe Perfectum* ». Pourtant, pas un seul des attributs simples n'est exclusif (3) des autres, puisqu'il n'y a pas de l'un à l'autre la différence du moins au plus, d'où pourrait naître cette exclusion. Conséquemment, il importe que Dieu ait essentiellement et formellement tous et chacun des attributs, dont le concept n'évoque pas une certaine connexité avec un mode d'être limité.

A ceux qui seraient tentés d'établir ici un rapprochement entre Duns Scot et Descartes, nous rappelons qu'il s'agit présentement non de la preuve de l'existence de Dieu, mais de la connaissance que nous pouvons savoir, par nos moyens naturels, *de ce que Dieu est en soi* (4).

Par ce qui précède on voit que Dieu possède en commun avec la créature, certains attributs dont le concept n'est

(1) *Quodl.*, q. 5, n. 8.

(2) *Ibid.*

(3) *Exclusif* ici est pris au sens *concret*, en tant que ces attributs peuvent se concrétiser simultanément, *in eodem subjecto.*

(4) Duns Scot n'est pas partisan de la « preuve ontologique » mais, par égard pour saint Anselme, il s'efforce de le défendre contre l'accusation d'*a-priorisme.* Cf. notre article sur l'*Existence de Dieu*, octobre 1908.

nullement lié à une limite quelconque. Soit les exemples suivants : *vivant, libre, intelligent*. Je ne conçois pas que ces attributs évoquent nécessairement un sujet d'inhésion fini ou infini. J'en conclus qu'il peut y avoir simultanément un *vivant fini* et un *vivant infini,* avec cette différence que le *vivant infini* est indispensablement *un seul,* tandis que le *vivant fini* est indéfiniment *plusieurs*. D'où il appert que nous disons dans un sens identique : Dieu est vivant, l'homme est vivant. Dans l'un et l'autre cas, je pose la *vie* comme inhérente à deux sujets, qui cependant la possèdent d'une façon dissemblable du tout au tout.

Cette extension de la « théorie de l'univocation » à des notions, d'où l'élément de compréhension n'est aucunement exclu, surprendra sans doute plus d'un lecteur. Certains éclaircissements sont indispensables. On les trouvera plus loin.

DEUXIÈME PROPOSITION. — *Dieu possède* VIRTUALITER *les perfections créées, dont le concept est évidemment connexe à un mode d'être limité.*

Soit, par exemple, la *figure* et la *dimension* dans les corps ; la *durée* et la *succession,* pour tout ce qui est créé.

Il est certain que, pour les corps, la *figure* et la *dimension* sont des qualités, qu'il leur convient mieux *avoir* que *n'avoir pas*. Concevez-vous, — un corps sans étendue et sans une certaine figure ? — Par ailleurs, aucun être, hormis Dieu, ne serait, si je le retranchais de la *durée,* vu que l'idée de création est manifestement liée à un commencement, ou tout au moins, à une *succession quelconque*. Pourtant, ces attributs, limitant le sujet nécessairement et de toutes façons, comment les introduire dans la conception de l'Être Infini ?

On ne peut identifier le fini à l'infini. Ce serait contradictoire et absurde. Il reste donc que Dieu est seulement cause de la présence de ces prédicats limités dans la créature. En ce sens, le Docteur Subtil enseigne que ces perfections, relatives à l'être fini, sont en Dieu *virtualiter,* c'est-à-dire causalement. *Nam propter infinitatem continentis, quæ non sunt formaliter in Illo, continentur ut in prima causa et universalissima* (1).

(1) *Quodl.*, q. 1, n. 3.

Au demeurant, il n'est personne qui ne se range — en substance — à ces conclusions. Sans doute, que l'étude des objections donnera un plus grand relief à la pensée du Maître franciscain, dont on aura remarqué la profonde lucidité dans la mise à point.

Première objection (1). — Dieu est l'Être par essence ; or, qui dit *être* ne dit pas nécessairement *vivant,* encore que de tous les attributs créés, il n'en soit pas de plus noble ; conséquemment, Dieu serait-il en possession de toutes les perfections possibles ?

Cette opposition se fonde sur ce que la *vie* est un attribut, dont les êtres inanimés sont pleinement dépourvus. Par suite, il ne paraît pas qu'il suffise d'affirmer de Dieu qu'il est l'Être par excellence, pour déclarer implicitement qu'il est le Premier Vivant.

En réalité, l'argument tient du sophisme. Car, si Dieu (2) est l'Être par essence, il est à soi-même la cause de son existence ; et par suite, comment ne serait-il pas l'Être en sa plénitude ? Que si quelque attribut devait lui manquer, Dieu ne se donnerait plus l'existence. Il la recevrait d'un autre, qui le maintiendrait dans un degré de perfection, inférieur à la cause efficiente. D'où l'on voit nettement, que Dieu détient nécessairement la *vie* comme le complément obligé de son Être. Au demeurant, — *vivre, pour les vivants, c'est être* — vivere viventibus est esse (3). — Et, parce que c'est le plus beau don, que Dieu ait fait à sa créature, se peut-il que la *vie* ne soit pas en Dieu infiniment, nécessairement, éternellement ? — Duns Scot a donc raison de conclure que, — si — par impossible — Dieu manquait de vie, il y aurait, en dehors de lui un être, qui lui serait supérieur, parce que *vivant !*

Deuxième objection (4). — On dit de Dieu, au sens figuré, qu'il a des yeux, des oreilles, des bras, etc. ; mais, si toutes les perfections des créatures sont en Dieu, il n'est plus permis d'employer la métaphore !

(1) *Oxon.*, 1. d. 8, q. 3, n. 3.
(2) Cf. *Quodl.*, q. 7
(3) *De rerum princ.*, q. 6, n. 4.
(4) *Oxon.*, 4, d. 10, q. 1, n. 3.

Non pas ! — reprend le Subtil. Car, si les créatures ont des qualités, nécessairement limitées, celles-ci sont évidemment exclues du sujet *Dieu*. Quoiqu'on fasse, on ne rendra point *infini* ce qui est nécessairement *fini*. Par suite, cette proposition : *Dieu est savant*, est vraie ; mais non pas cette autre : *Dieu est pierre*. Car, Dieu n'est, ni une pierre, ni rien de borné. Mais, tout cela provient de lui. *Perfectiones limitatæ nequeunt esse formaliter in Deo, quia ipsis repugnat infinitas... Et ideo, etsi vera sit ista : Deus est sapiens, — non tamen hæc : Deus est lapis ; cum ipse non sit lapis, nec ulla perfectio limitata, sed earum productivus* (1).

Troisième objection. — On ne peut identifier Dieu aux créatures ; mais n'est-ce pas les identifier que d'attribuer à l'un et aux autres des qualités de même nom ? Pourquoi ne dirait-on pas, avec plus de vraisemblance, que les attributs incréés sont autres, d'un ordre supérieur et transcendant ?

L'objection est spécieuse. Duns Scot y découvre apparemment un pur artifice de langage. Car, il va de soi que, si un attribut peut entrer dans le concept d'un Être Infini, il est de ce fait transcendant aux qualités créées de même nom. Et c'est pourquoi — *descendant dans le réel*, — il m'est impossible d'établir un parallélisme quelconque entre la *vie* de Dieu et la *vie* des créatures. En dehors de l'univocité initiale du concept, parce que le *concret de Dieu* m'échappe du tout au tout, l'aveu d'ignorance est en effet la seule attitude que je puisse raisonnablement adopter en regard de la transcendance ontologique de l'Être divin (2).

(3) *Quodl.*, q. 5.

(1) Cet article était rédigé, lorsque j'ai lu dans la *Revue de Philosophie*, mai 1909, p. 509 à 532, l'étude de M. Gossard : *De la réalité divine à la formule humaine*. L'auteur, sans s'en douter, abonde dans le sens scotiste. Seulement, il aurait du prendre constamment le mot « réalité divine » dans son sens strict, tandis qu'il l'étend aussi à la « réalité surnaturelle » dans son ensemble.

Ainsi il dit excellemment, p. 516, après Duns Scot : « Dieu est impensable pour l'homme, s'il n'existe entre eux aucune ressemblance d'aucune sorte. Au contraire, si une sorte quelconque de ressemblance existe entre eux, quelque minime qu'elle soit, l'esprit humain a prise sur Dieu, il peut l'appréhender en quelque manière, il possède des notions applicables à la réalité divine, des concepts susceptibles d'être transposés sans erreur dans l'infini. Cette similitude existe-t-elle ? Le principe de causalité nous permet une réponse affirmative. »

Jusqu'ici nous sommes en plein Duns Scot. M. Gossard, plus loin, p. 524, signale entre les « données divines et les données humaines », tous rapports

On nous objecte, poursuit Duns Scot, que certaines causes naturelles de premier ordre, tel le soleil, dont l'influence s'étend indistinctement à tous les corps, sont néanmoins dépourvus de vie. *A pari,* Dieu ne pourrait-il pas être Cause Première et manquer toutefois de *vie ?*

Duns Scot a vite saisi l'absurde de cette opposition. Le soleil n'est pas vivant. C'est un fait. Or, s'ensuit-il que le soleil soit plus parfait que les êtres animés ? Sans doute, il joue un grand rôle dans l'ensemble du système planétaire et la terre lui est redevable d'incalculables bienfaits. Le soleil ne donne pas la vie, mais il en favorise l'éclosion et le développement. On n'en peut dire autant d'une mouche ou d'une fourmi. Mais parce que « le soleil et les astres en général n'ont pas de vie, on ne peut, quant à la perfection de nature, les mettre en parallèle, je ne dis pas avec l'homme, mais avec le plus infime des vivants ». *Nedum homini, sed vel imperfectissimo viventi, non est sol in perfectione comparandus, cum corpora cælestia non vivant* (1).

Les causes secondes, agissant sous l'empire de la Cause Première, on conçoit que le mouvement d'ensemble ne nécessite

possibles : l'équation, l'analogie proportionnelle et la simple comparaison métaphorique. Mais le mot *équation*, substitué au terme *univocité,* nous paraît dépasser la pensée de Duns Scot, et du reste, M. Gossard ne se tient pas assez en dehors de la « réalité divine ». Vouloir l'*introspecter* dépasse nos moyens humains, y compris les moyens révélés. Dans ses développements, l'auteur prend, il est vrai, — à l'appui — non pas « les données divines » proprement dites, mais l'*enseignement dogmatiqne* dans son ensemble. Mais comment peut-il dire : « *Une manière d'être infinie* ne peut entrer en équation avec une manière d'être contingente (concedo), *mais la loi d'après laquelle évolue chacune de ces manières d'être, prise sur la trajectoire, peut être la même : la relation que chacune d'elles entretient avec ses antécédents et avec ses conséquents peut comporter la même définition. Il règne alors entre elles une analogie de proportionalité ?* »

Qu'entend M. Gossard par cette expression : *une manière d'être infinie?* La *réalité divine* sans doute ? C'est de cela qu'il devrait, du moins, être question tout le temps. Mais « la réalité divine » n'*évolue* pas, elle n'a ni « antécédents », ni « conséquents ». Je m'entends... L'auteur parle de l'*objet de la foi*... Mais les exemples cités ne justifient pas la « proportionnalité » de l'analogie. Du moins, je ne la saisis pas entre la *génération du Verbe en Dieu* et la formation du *Verbum mentis* en nous... Et dans tous les cas, il ne faut pas dire que la *formule du dogme* est ordinairement en fonction d'une *modalité infinie*. En définitive, il y a possibilité de s'entendre avec M. Gossard, à la condition toutefois d'isoler l'une de l'autre, la *réatité divine* et l'*objet de la croyance révélée*. Pour ce motif, nous lui reprocherions de ne pas s'être placé à un point de vue strictement rationnel Sa pensée y gagnerait du relief, de la netteté, et de la précision.

(1) *Oxon.*, 4, d. 12, q. 2.

pas la vie dans les êtres, qui subissent ou se communiquent l'impulsion initiale. S'ensuit-il que Dieu doive manquer de vie? — Non pas ! — Mais il doit posséder, d'une façon adéquate à son *mode d'être,* tous les attributs que leur présence dans les objets créés n'empêche pas de pouvoir atteindre en Dieu les proportions de l'Infini.

Jusqu'ici Duns Scot n'a rien soutenu que nous ne puissions établir avec des textes antérieurs. Saint Thomas (1) est aussi d'avis que « rien n'est parfait dans l'effet, qu'on ne doive retrouver antérieurement dans la cause ». Mais l'absence de distinction entre les attributs simples et les attributs relatifs laisse subsister quelque confusion. Les anciens disaient : *qui bene distinguit, bene docet.* C'est — au dire de ses contemporains — ce qui a valu à Duns Scot le surnom de *Subtil.* N'empêche qu'il se trouvera quelqu'un pour embrouiller plus ou moins adroitement ce qu'il aura mis au clair. Vous entendrez ensuite dire : Vous voyez ! Duns Scot est un grand imprudent !... Ne dit-il pas que Dieu a des pieds et des jambes ? — Possible ? — Mais quel est ce système ? — Est-ce du Kant ? Est-ce du Spinoza ? — Non, mais c'est l'*anthropomorphisme !*

La suite de cette étude montrera qu'en étendant aux « attributs simples » sa « théorie de l'univocation de l'être, » Duns Scot n'a pas introduit d'élément représentatif dans notre connaissance de Dieu.

III

Posons nettement la question : *En quoi Dieu est-il semblable aux créatures ?* — « Toute créature, affirme Duns Scot (2) est semblable à Dieu, pour tous ces prédicats, où elle se rencontre *univoce* avec Dieu. » Et il indique clairement l'extension de l'univocité. Elle comprend « les concepts d'*être* et des *attributs simples,* vérifiables dans les créatures ».

L'affirmation est grave. Duns Scot se doute-t-il qu'il arrache

(1) P. 1, q. 4, art. 2.
(2) Cf. MONTEFORTINO : *Summa Scoti,* p. 1, q. 4, art. 3.

ainsi Dieu à son ciel de gloire, et qu'il l'introduit, de gré ou de force, parmi ses créatures, comme s'il devait leur ressembler du tout au tout ? C'est tant pis pour lui !... Car, je ne doute pas que, dans la pensée de quelques-uns, le fondateur de l'École franciscaine ne se soit ainsi exposé à des promiscuités de mauvais aloi.

Pourtant, nous avons hâte d'observer que le Subtil parle ici, non pas d'une univocité réelle, mais d'une univocité strictement logique. « Dieu et la créature, dit-il expressément, ne s'excluent pas initialement dans le concept ; mais ils diffèrent initialement du tout au tout, quant à la réalité. — *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus ; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt* (1). »

Nous avons montré antérieurement (2) que, limitée à l'*être*, l'univocation scotiste, comme de juste, respecte en Dieu la transcendance de nature, cause pour nous, non pas de l'ignorance, mais de l'inconcevabilité de ce que Dieu est en soi. Le mot *être*, en dehors du concret déterminé, exprimant la négation pure et simple du *nihilum*, et parce que, de plus, ni Dieu, ni les créatures, ne sont ce *nihilum*, on conçoit que l'univocation soit ici posée en dehors de toute compréhension. Donc, nous ne reviendrons pas sur cette démonstration.

Toutefois, Duns Scot est-il bien fondé pour assimiler à la *notion d'être* d'autres concepts, d'où l'élément compréhensif ne peut être exclu ? — Il l'affirme. Mais le prouve-t-il suffisamment ? — « Lorsque, dit-il (3), nous parlons de Dieu en métaphysiciens, et que nous recherchons dans la créature des vestiges de ses perfections, une seule méthode se pose devant nous : considérer à part un de ces attributs créés dans son concept immédiat, le dépouiller, par abstraction, de ce qu'il offre de défectueux (4) dans les créatures, le concevoir finalement en Dieu selon toute la perfection qu'il peut avoir. Soit, en exemple, la *science* dans les créatures, ou tout autre attribut non connexe à un mode d'être limité. Cette science, en nous,

(1) Déodat de Basly : *Capitalia opera B. Scoti*, t. I, p. 164.
(2) *L'Être transcendant*, d'après Duns Scot, *Revue de philosophie*, janvier, 1909.
(3) *Oxon.*, 1, d. 3, q. 2, n. 10.
(4) Ici *défectueux* est pris dans le sens défini, de limite, de contingent, etc.

est finie, limitée, contingente, mesquine. N'empêche qu'il peut y avoir quelque part un savoir illimité. Si donc je fais abstraction des défauts du savoir humain, je m'élève à la conception d'un savoir infini. J'affirme avec raison que Dieu est savant d'une science très parfaite et illimitée. »

On ne saurait mieux dire. Mais il est clair que — dans l'hypothèse — le savoir est *fini* ou *infini,* suivant qu'il s'agit de la créature ou de son Auteur. Or, existet-il l'ombre d'une analogie entre le *fini* et l'*infini?* — Nous n'hésitons pas à répondre : *non.* — Mais alors comment introduire ici la *théorie de l'univocité?*

Qu'on se rassure ! Duns Scot n'a pas envahi le domaine de l'*inconcevabilité divine.* Prudemment, il s'est tenu en dehors de l'Être divin. *Du dehors,* il s'est demandé tout simplement : oui ou non, dois-je croire qu'en affirmant la *vie* dans les créatures mon jugement signifie, en l'un et l'autre cas, le *mouvement immanent et spontané ?* — Si vous prononcez *oui,* il y a univocation ; mais si vous m'opposez un *non,* nous entrons en pleine équivoque ! — Non pas ! — M'entends-je riposter... Ce n'est ni univocation, ni équivoque, mais *analogie,* qu'il faut dire ! — Pourtant, dans l'un et l'autre exemple, *vivant* est tout d'abord synonime de *mouvement immanent et spontané.* Le sens est initialement identique, et cette identité répond manifestement à la *notion d'univocité :* concept qui est dit de plusieurs dans les limites d'une compréhension unique. C'est ce qu'il fallait démontrer. C'est ce qu'affirme Duns Scot : « Si, conclut-il (1), on ne veut pas de cette univocation, qu'on renonce donc à toute connaissance positive de ce que Dieu est en soi, par voie *d'affirmation* ou d'éminence ! » — Le conseil a été suivi... Faut-il s'en réjouir? — Pour ma part, je ne m'en plaindrais pas si l'*agnosticisme* (2) n'était de deux sortes... Mais passons !

Duns Scot a le culte du mot propre. En l'espèce, il ne veut pas qu'on lui parle *analogie.* « Si, insiste-t-il, l'être et les attributs simples ne répondent pas initialement à un concept *univoque* en fonction de Dieu et des créatures, par nos moyens

(1) *Oxon.*, 1. d. 3, q. 2. n. 10.

(2) L'agnosticisme absolu mène tout droit à la conception d'un Dieu indéterminé et impersonnel ; donc, à sa négation.

naturels, nous ne pouvons rien savoir de Dieu, d'une façon positive. Il faut bien, par suite, admettre l'affirmative... Car, si le contraire avait lieu, il serait impossible, par voie de causalité, de découvrir dans la nature quelque indice *de ce que Dieu est* (1). » Il faudrait, de ce chef, retrancher de la théodicée tout le chapitre relatif aux attributs de Dieu positifs. Nous dirions dès lors, sans fondement rationnel : *Dieu est intelligent, libre, juste, bon, miséricordieux*. Ces prédicats — de par eux-mêmes — n'ont pas un double sens, l'un étendu, l'autre restreint. Par suite, ils s'appliquent *univoce,* — autant que cela dépend exclusivement des concepts, — à Dieu et aux créatures. Et cette *univocité extra-réelle*, ou si l'on veut — *extra-concrète,* — ne détruit pas l'infini de distance, qui sépare l'intelligence, la volonté, la justice, la bonté, la miséricorde en Dieu, de ces mêmes attributs réalisés dans la créature raisonnable.

Duns Scot invoque l'autorité de saint Augustin (2) et de saint Anselme (3) qui se prononcent en faveur de notre science positive de Dieu en lui attribuant, au suprême degré, — *in summo* — de nos perfections celles dont la présence ne répugnerait pas à un sujet infini, réunissant en lui, d'une manière absolue, toutes les perfections possibles.

D'où l'on voit que même en ces concepts, nécessairement compréhensifs, le Subtil établit la distinction, que nous avons déjà exposée pour l'univocation de l'être. — *In abstracto*, en tant, par exemple, que j'envisage la *vie,* en dehors de tout vivant, il y a univocité de concepts. *In concreto*, c'est-à-dire dès que la *vie* entre dans le réel, je suis mentalement écrasé sous le poids du mystère, qui refoule impitoyablement mon entendement dans la connaissance exacte de mon ignorance profonde des choses de Dieu. Car, l'*univocité* disparaît, dès l'instant où l'on a devant soi, non *unconcept extra-concret,* mais deux vivants, dont l'un détient la vie en sa plénitude, et l'autre une vie limitée. Ce qui prouve manifestement que le concept *vivant* n'est de soi connexe à aucun sujet fini, non plus qu'à l'Infini. Or, il en serait bien autrement, s'il fallait exclure

(3) *Oxon.*, 1, d. 8, q. 3, n. 4.
(1) *De Trin.*, 15, c. 4.
(2) *De libero arbitrio*, c. 1.

de la logique la valeur univoque, — initiale, s'entend, — de tout concept, dont la compréhension n'appelle pas par elle-même, un mode d'être limité.

Saint Thomas, (1) parce qu'il se pose sur le concret, — *secundum multos modos communicandi in forma*, — place l'*analogie* là où Duns Scot fait intervenir *un infini de distance*. Et l'un et l'autre, prenant Dieu et la créature *in realitate*, sont en parfait accord. Duns Scot intente donc à saint Thomas un procès de logicien. Saint Thomas dit *forma*, Duns Scot prononce *formalis ratio*. L'un est dans le concret; l'autre se tient, provisoirement, dans l'abstrait. Seulement, ce dernier trouve étrange que, faisant lui-même usage de certains prédicats, qu'il applique, indistinctement et sans défiance, à Dieu et aux créatures, son illustre devancier n'ait pas signalé la justification logique de ce langage. — Chicane stérile ! — protestent les uns. — Souci d'exactitude ! — puis-je répondre, et non sans quelque fondement. — Car, poursuit spirituellement le Subtil, si rien ne justifie l'emploi de certaines formules, pourquoi ne dirait-on pas avec la même apparence de vérité : *Dieu est caillou, Dieu est libre* (2) ?

L'Être transcendant, par les idées prototypes, qui s'identifient à son essence, étant la cause exemplaire de tout, on conçoit que l'*analogie* de Dieu aux choses créées s'étend à toutes sans exception. C'est pourquoi, autant que cela dépend strictement du concept initial, Duns Scot voit l'*univocité*, là où la différence n'est, certes pas, de moins à plus, mais de fini à infini, de limité à illimité. L'élément de *contingence*, de *temporanéité* et de *succession*, qui substituerait l'*analogie* à l'*univocité*, part non pas du concept *in se*, mais de la *chose concrète*. Mais, alors Dieu trône sur la créature du sublime sommet de sa Réalité transcendante ! Et l'Inconcevable, se posant ainsi entre l'Être de Dieu et l'intellect humain, il nous reste à conclure : *nescio loqui !*

Cette position de Duns Scot, pouvant malgré tout, motiver toutes sortes d'invectives, même si on le suivait sur le terrain

(1) *De libero arbitrio*, c. 1.
(2) *Oxon.*, 1. d. 8. 9. 3. n. 11.

extra-réel de la logique pure, où il s'est confiné, il ne sera pas, inutile de poursuivre avec lui la contre-épreuve de sa démonstration.

Première objection. — De Dieu aux créatures, il y a un infini de distance ; donc pas d'univocité !

Duns Scot n'a garde de nier cet infini de distance — *extrema contradictionis* (1). — Seulement, il y a distance et distance. Si l'on oppose l'être au non-être, l'indépendant au dépendant, il va de soi que l'un n'est pas l'autre, absolument. Pourtant en regard de la créature, Dieu n'est pas l'être en face du non-être, ni seulement l'indépendant opposé au dépendant. Jusque-là, ils s'excluent du tout au tout, sans rapprochement possible. Mais parce que Dieu et la créature sont un « certain être, » n'y aurait-il pas lieu de se demander si, dans ses œuvres, le Créateur n'aurait dans une mesure limitée, au sens consacré par l'usage du mot *exemplariter,* copié sa propre Nature ?

Deuxième objection. — Tout concept applicable *univoce* à plusieurs est neutre ; mais cette neutralité est inexistante, en fonction de Dieu et des créatures !

Duns Scot (2) a lui-même trop insisté sur la neutralité initiale des concepts en cause présentement. Aussi, nie-t-il tout simplement que cette neutralité soit inexistante vis-à-vis de Dieu et des créatures. La preuve en a été fournie dans le corps de la question. Mais il y revient encore.

Troisième objection. — Deux êtres dissemblables du tout au tout excluent nécessairement l'univocité du concept ; or quelle distance incommensurable de Dieu aux créatures !

Duns Scot (3) répond que la transcendance ontologique de l'Être Divin, n'est aucunement éliminatoire d'une certaine univocité logique, initiale, extra-concrète, des concepts de l'*être*, et des *attributs simples,* en fonction de Dieu et des créatures. Il estime que — *univocité logique* et *transcendance réelle* peuvent s'affirmer simultanément sans l'ombre d'une contradiction, parce que la première est située dans l'*abstrait,* et l'autre dans le *réel.* — « Car, lorsqu'on conçoit une réalité,

(1) *Oxon.*, 1. d. 8. 9. 3. n. 11.
(2) *Ibid.*
(3) *De divinis nominibus*, c. 7.

avec ce qui la particularise — *cum modo intrinseco,* — le concept ainsi obtenu n'est pas tellement incomposé qu'on ne puisse le dépouiller des notes individuantes. Soit, par exemple, un objet d'un blanc éclatant. A ce degré d'intensité, cette couleur lui appartient en propre. Mais, abstraction faite de cette particularité, que de choses sont blanches ! *A pari,* si je prends en Dieu *l'être* et ses *attributs,* conjointement avec le *mode d'être,* — *in realitate,* — il est transcendant du tout au tout, reculant en quelque sorte la créature dans le néant de ses origines. Mais, si je prends, à part du *mode d'être, l'être* et ses *attributs,* j'obtiens, — par abstraction — une certaine transcendance de concept, qui ne franchit, du reste, aucunement les limites de l'*extra-réel.* Dans ces conditions, il ne semble pas que *l'univocité,* parce qu'elle s'isole du *concret,* doive arracher l'Être de Dieu à sa transcendance infinie.

Le Subtil passe ensuite à trois autres objections. Il se heurte notamment à l'autorité de saint Denys (1) et de saint Augustin (2). Mais, explique-t-il, le premier est seulement d'avis que, pour connaître Dieu, on doit pleinement éliminer les imperfections créées. Cependant, l'Aréopagite ne réduit pas à ce procédé strictement négatif, notre science abstraite de Dieu. Saint Augustin dit bien en substance : Connaissez-vous le bien en soi, vous auriez la claire intuition de Dieu ! — Mais il dit également que de la notion abstraite du *bien* — *bonum in communi* —, nous concevons en Dieu la présence du *Bien absolu.* Pourtant, Dieu et les insondables mystères de la vie divine nous demeurent cachés !

En définitive, *la théorie scotiste de l'univocation,* doit s'entendre de certains concepts, non en tant qu'ils définissent Dieu ou la créature, mais en ce que, *initialement,* — ils n'évoquent pas un mode d'être fini ou infini. Tant que le réel est hors de cause, il y a univocité — *habetur intentum.* — Celle-ci doit se confiner dans le concept initial, embryonnaire, inadéquat. *Conceptus oportet esse inadæquatos, diminutos, ac maxime deficientes ab his conceptibus, quos extrema illa* (Dieu et les créatures) *ex seipsis causarent* (2). Dans cette phase initiale, ou bien ils

(1) *De Trinit.*: VIII, c. 3.
(2) *Oxon.* Prol. q. 4. n. 45.

sont incompréhensifs, s'il s'agit du concept « être » ; — ou bien il n'entre rien dans leur compréhension, qui soit adéquat au réel.

Encore une fois, l'univocité scotiste est strictement *d'ordre logique*. Elle n'engage en rien le concret. Dieu, en sa réalité transcendante, — *in realitate,* — dépasse la créature infiniment. Il est l'Être transcendant. Et notre science de la *Vie divine* ne va pas au delà de cette affirmation.

Séraphin BELMOND.

L'ATOME NÉCESSAIRE

II. — L'existence de l'atome.

Dès les débuts de la chimie, les premières découvertes ont mis en relief les lois fondamentales sur lesquelles toute cette science repose : celle des proportions constantes et celle des proportions multiples, qui conduisaient directement à la notion d'atome. Plus tard les lois de Gay-Lussac, d'Avogadro et Ampère devaient conduire à la notion de molécule. Depuis lors on s'est persuadé de plus en plus que tout se passait dans les combinaisons chimiques comme si la matière se réduisait en dernière analyse à des éléments simples et on a commencé à enseigner la Chimie toute entière au moyen de cette notion d'atome.

C'est grâce à elle qu'on a réussi à y introduire l'ordre et la clarté, qu'on a réussi à prévoir les combinaisons nouvelles et diriger les recherches à venir. Cette notion est devenue ainsi de plus en plus scientifique, de plus en plus nécessaire, de plus en plus voisine de la réalité, et nous allons voir en effet comment ces lois nous y conduisent nécessairement.

Cependant, dit-on, on peut exposer toute la chimie, sans recourir, une seule fois au mot, ni à l'idée d'atome. Le mot sera peut-être banni, mais l'idée reste. L'on parle alors de particules, d'éléments. L'on admet la loi des proportions multiples, comme une loi mathématique, tout en s'affirmant que c'est une « convention arbitraire ». Alors ce n'est plus de la science. C'est une chimie possible, limitée par cette loi, rien ne vous dit que c'est la chimie réelle, et si la chimie réelle, expérimentale, cadre parfaitement avec cette chimie idéale, comment ne pas voir que cette loi restrictive n'est pas « un simple décret de notre bon plaisir » ?

D'ailleurs rejetez l'atome, vous pourrez encore construire des formules où les symboles et les exposants représenteront, non

les atomes, mais les poids et les volumes proportionnels, dans lesquels les corps se combinent. Fort bien, mais alors la loi d'Avogadro et d'Ampère, la valence, les radicaux, tous ces principes féconds de la chimie moderne n'ont plus de sens pour vous. Ils ne peuvent être des « conventions purement arbitraires ». Ces conventions seraient absurdes appliquées au continu. Et alors vous semblez reculer d'un siècle, vous n'avez plus de principe directeur pour établir des formules comparables entre elles, formules qui représentent toutes, une molécule, c'est-à-dire à la fois, l'unité de masse du corps composé et l'unité de volume commune à tous les corps sans exception, pris à l'état gazeux.

Votre chimie dès lors n'a plus d'unité. Si vous avez pu, sans les atomes, en exposer les principes, assez simples d'ailleurs, vous ne pouvez pas en développer les résultats, les grouper, les classer. Vous n'avez plus une science, ou cette science est condamnée à la stérilité. Les adversaires de Copernic parvenaient tant bien que mal, en multipliant leurs épicycles, à expliquer le mouvement des planètes, en transformant les ellipses de Képler en courbes décrites par des cercles tournant les uns sur les autres. Mais quelle complexité, quelles entraves pour la science ! Les partisans de l'émission ont doué aussi leurs particules lumineuses de toutes les formes les plus bizarres pour expliquer tous les phénomènes lumineux les plus récents, mais inutilement. Certains atomistes se sont attirés le même reproche pour vouloir aller plus loin que les faits (1). C'est vrai, mais sans l'atome, c'est là une nécessité et ce ne sera qu'au prix d'une multitude de conventions purement arbitraires, qu'on en arrivera à expliquer les faits les plus simples de la manière la plus compliquée.

1° *Loi des proportions multiples.*

La Thermochimie, l'étude des échanges quantitatifs d'énergie ou de chaleur, étant mise à part, quatre grandes lois, deux

(1) Wurtz lui-même, le fondateur de la théorie atomique ne serait pas exempt de ce reproche : *Théorie atomique*, p. 218, il essaie de nous représenter les molécules comme des constructions géométriques, mais du moins il a bien soin de présenter ce symbolisme comme une théorie purement personnelle.

sur les poids, deux sur les volumes, forment la base de toute la Chimie et régissent toutes les combinaisons de la matière. La loi des *proportions définies* de Proust, d'après laquelle « les combinaisons chimiques sont rigoureusement déterminées, le rapport des poids des différents éléments est fixe et invariable ». L'eau, par exemple, sera toujours composée de 2 grammes d'hydrogène pour 16 grammes d'oxygène. Si l'on mélange dans l'eudiomètre 20 grammes d'oxygène avec 2 grammes d'hydrogène, la combinaison ne se fera jamais qu'entre 2 grammes d'hydrogène et 16 d'oxygène. Il restera 4 grammes d'oxygène libre. Cette loi est le critérium des combinaisons chimiques et les distingue des simples mélanges. Elle nous indique déjà qu'il y a dans les corps *quelque chose,* qui les détermine à se combiner toujours de la même manière, non pas à peu près mais suivant un plan fixe, déterminé une fois pour toutes.

La loi des *proportions multiples* de Dalton est une généralisation de la première. « Lorsque deux corps forment ensemble plusieurs composés, les rapports des poids qui entrent en combinaison, sont toujours des *multiples entiers* du plus simple. » 2 grammes d'hydrogène se combinent avec 16 d'oxygène pour former de l'eau. Le même poids d'hydrogène se combinera avec 32 grammes d'oxygène pour former un autre composé, l'eau oxygénée, 32 étant le double de 16. L'azote forme plusieurs combinaisons avec l'oxygène. Dans la plus simple 28 grammes d'azote se combinent avec 16 grammes d'oxygène pour former le protoxyde d'azote. Le même poids d'azote se combinera avec 32 grammes d'oxygène pour former le bioxyde d'azote, puis avec 48, 64, 80, 96 grammes d'oxygène ; 32, 48, 64, 80, 96, étant des multiples de 16.

Cette loi a conduit Dalton à regarder les corps simples, comme composés d'éléments, de particules distinctes, appelées atomes. Pour un même corps, tous ces atomes ont le même poids et les mêmes propriétés. Si on prend l'atome d'hydrogène pour unité, celui de l'oxygène pèsera 16, celui d'azote 14, etc.

Mais les atomes ne sont pas seulement des unités de masse, ils sont aussi et surtout des unités de combinaison. Toutes les réactions chimiques se passent entre ces éléments, ce qui explique la loi des proportions multiples. Dans la réaction la plus

simple un atome de l'un des composants se combine avec un atome de l'autre. Ainsi un atome d'azote qui pèse 14 se combine avec un atome d'oxygène qui pèse 16, pour former le bioxyde d'azote. Le rapport des poids sera 14 à 16. Si maintenant l'atome d'azote se combine avec deux atomes d'oxygène, qui pèsent 32, le rapport sera de 14 à 32 et on aura le peroxyde d'azote. Si ce rapport est de 28 à 48 ou à 80, comme dans les anhydrides azoteux, et azotique, c'est que deux atomes d'azote se seront combiné à 3 ou à 5 atomes d'oxygène. Et si 14 grammes d'azote ne se combinent jamais, ne peuvent pas se combiner dans une proportion intermédiaire, de 14 à 20 par exemple, c'est que 14/20 ne représente pas le poids d'un nombre entier d'atomes d'oxygène par rapport à celui de l'azote et que ces unités ne se divisent pas.

La loi de Dalton conduisait ainsi à distinguer des éléments dans les corps, comme celle de Proust avait conduit à distinguer les combinaisons des mélanges. La *loi de Gay-Lussac* allait introduire la notion de molécules à côté de celle d'atomes.

« Lorsque deux gaz se combinent, le volume de l'un est toujours en rapport simple avec le volume de l'autre et le volume du corps résultant, pris à l'état gazeux. » Ainsi 2 volumes d'hydrogène se combinent avec 1 volume d'oxygène pour former 2 volumes de vapeur d'eau. 1 volume de chlore et 1 volume d'hydrogène forment 2 volumes d'acide chlorhydrique ; 1 volume d'azote et 3 volumes d'hydrogène forment 2 volumes d'ammoniaque. Les exemples d'ailleurs sont innombrables, et, chose remarquable, le volume du composé est toujours égal à *2 volumes,* les volumes des composants étant représentés par des nombres entiers (1).

C'est cette dernière considération qui a conduit à la loi d'*Avogadro et Ampère.* En effet pour former l'acide chlorhydrique, HCL, l'hydrogène et le chlore se combinent atome par atome. Il y a donc dans les 2 volumes d'HCL, autant de molécules qu'il y avait d'atomes dans 1 volume d'hydrogène. De même pour former l'eau, 1 atome d'oxygène se combine à 2 atomes d'hy-

(1) Wurtz dans la *Théorie atomique*, p. 73, donne une liste d'exemples considérable et qui est loin d'être complète.

drogène, il y aura donc, dans les 2 volumes de vapeur d'eau, autant de molécules qu'il y aura de fois 2 atomes dans les 2 volumes d'hydrogène, c'est-à-dire autant de molécules qu'il y a d'atomes dans 1 volume d'hydrogène. L'azote se combine avec 3 atomes d'hydrogène pour former l'ammoniaque. Les 2 volumes d'ammoniaque, formés de 1 volume d'azote et de 3 volumes d'hydrogène, contiendront donc aussi le même nombre de molécules qu'il y a d'atomes dans un 1 volume d'hydrogène. Ainsi donc des volumes égaux d'acide chlorhydrique, de vapeur d'eau, d'ammoniaque, contiendront tous le même nombre de molécules, ils en contiendront autant qu'il y a d'atomes d'hydrogène dans un volume moitié moindre.

Si on considère les molécules d'hydrogène et de chlore comme formées de 2 atomes, on voit encore que 2 volumes de ces gaz renferment autant de molécules qu'il y a d'atomes dans un volume d'hydrogène, c'est-à-dire autant que le même volume d'acide chlorhydrique, d'ammoniaque et de vapeur d'eau. Ces considérations, étendues aux autres combinaisons, se sont toujours trouvées vérifiées admirablement et ont établi que *des volumes égaux de gaz ou de vapeurs, pris dans les mêmes conditions, renferment toujours le même nombre de molécules.* C'est la loi d'Avogadro et Ampère, qui d'ailleurs a été déduite mathématiquement de la considération du coefficient de dilatation, qui est le même pour tous les gaz et vapeurs.

Atomes et molécules se trouvent ainsi placés à la base de la Chimie et semblent bien faire partie intégrante de cette science, car, si la loi de Dalton contient seulement en germe la notion d'atome, celle d'Ampère s'identifie avec celle de molécules, qui elle-même suppose l'atome. Rejeter l'atome ou la molécule c'est donc rejeter cette loi fondamentale, qui n'a jamais souffert une seule exception.

Que l'on ne dise pas que cette loi n'est pas vérifiable parce que la molécule ne tombe pas sous les sens et qu'on ne peut se livrer là-dessus qu'à des conjectures. Sans doute on n'a pas encore réussi à voir les molécules (1), mais sans les voir on a pu démontrer comme ci dessus, que le même volume d'acide chlo-

(1) Cependant certains auteurs pensent que les granules aperçus par les procédés de l'hypermicroscopie, seraient, dans certains cas du moins, de grosses molécules isolées.

rhydrique, d'ammoniaque et de vapeur d'eau en contenait le même nombre. Le même raisonnement peut s'appliquer à la plupart des autres composés et c'est ce qui a été fait. Quand le raisonnement n'a pas suffi, (car il ne s'applique qu'aux gaz et aux vapeurs), on y a suppléé par les analogies tirées de l'isomorphisme, par l'application de la loi des chaleurs spécifiques de Dulong et Petit, par la méthode des volatilités moléculaires de Bunsen, ou l'analyse cryoscopique de Raoult, (s'appliquant aux composés solubles), etc., etc. Quand ces méthodes font double emploi avec la loi d'Ampère, les résultats concordent toujours, avec la plus parfaite exactitude, dans les autres cas ils ne conduisent jamais à des contradictions, même dans leurs résultats les plus éloignés.

L'on a pu au moyen de ces différentes méthodes donner de tous les composés chimiques des formules uniformes et parfaitement comparables, *qui toutes représentent une molécule, l'unité de volume* du corps pris à l'état gazeux (1). Ainsi la formule chimique représente la molécule, les symboles représentent les atomes constituants et les exposants indiquent le nombre des atomes semblables, qui entrent dans cette molécule. L'on peut dès lors résumer la loi des proportions multiples et les quatre lois fondamentales de la chimie en ceci : *Les exposants des formules chimiques sont toujours et rigoureusement des nombres entiers,* autrement dit, que « les molécules sont composées d'un nombre entier d'atomes ».

La seconde traduction est la conséquence de la première. C'est ce qu'il reste à montrer. Il suffira de s'appuyer pour cela sur la loi des proportions fixes et celle des proportions multiples, car tout ce qu'on peut en dire s'applique également bien à la loi de Gay-Lussac, qui est aux volumes, ce que celle de Dalton est aux poids.

2° *La loi des proportions constantes ou des nombres proportionnels.*

La loi des proportions multiples, comme celle des proportions fixes, est assurément une loi expérimentale, une formule

(1) Si l'on prend d'un corps quelconque, amené à l'état gazeux, un nombre de grammes déterminé par sa formule, cette molécule-grammes, comme on l'appelle, occupera toujours le même volume de $22^{l},412$.

résumant les faits observés, et il semble bien qu'à ce titre elle puisse se vérifier par l'expérience. Il est vrai qu'on exprime la première sous une forme mathématique, mais il en est de même de toutes les lois expérimentales, quitte à vérifier ensuite si elles se rapprochent plus ou moins de cet idéal.

La loi de Mariotte est aussi une loi expérimentale exprimée sous une forme mathématique. Peut-on dire qu'elle « ne peut être ni vérifiée ni contredite par la méthode expérimentale ; qu'elle échappe aux prises de cette méthode » ? Non pas. Car précisément Regnault l'a soumise à cette méthode et a reconnu qu'elle n'était qu'une loi idéale, applicable seulement aux gaz parfaits, et que chaque gaz s'en écartait plus ou moins à des pressions élevées. La loi de la gravitation au contraire, déduite des lois expérimentales de Képler, a été vérifiée par ses conséquences, jusqu'à devenir une véritable loi mathématique (1).

Il en a été de même de la loi des proportions multiples et l'on peut dire d'elle ce que Wurtz écrivait de la loi des proportions fixes, fondement des proportions multiples : « Cette vérité que des analyses approximatives avaient révélée au génie de Richter, de Proust, de Dalton, M. Stas l'a établie par des déterminations tellement exactes, qu'elles approchent de la précision absolue. D'après Richter et Proust on pouvait admettre une grande loi de la nature, d'après M. Stas on peut affirmer que cette loi n'est *pas soumise à des perturbations sensibles* (2). »

« Néanmoins, il y a quelques années à peine, M. Schutzenberger communiqua à l'Académie des Sciences un certain nombre de faits qui l'avaient fort embarrassé. Il s'agissait de différentes matières parfaitement connues, puisque la benzine, les oxydes de plomb et de cuivre et l'eau elle-même figuraient dans la liste, dont la constitution ne semblait pas toujours identique à elle-même. Mais, n'est-il pas naturel que la sensibilité croissante des méthodes et des instruments, surtout quand ceux-ci se trouvent maniés par de bons opérateurs, dé-

(1) Au fond ce n'est pas l'expérience qui en a fait une loi mathématique, l'expérience ne peut faire de vérification mathématique, mais c'est ce fait que la gravitation newtonienne permet seule d'expliquer, les lois de Képler, même si on considère ces dernières, comme des lois simplement approchées.

(2) *Histoire des doctrines chimiques*, p. 49, suite, p. 10 *bis*.

voilent des perturbations ou des phénomènes secondaires, jadis inappréciables aux appareils grossiers des chimistes d'autrefois » (1). Ces expériences ont été reprises par Landolt en 1893, puis avec des moyens plus précis, en 1906 (2). Les 4/5 des expériences accusent une diminution de poids, toujours extrêmement faible. Morley a fait également des expériences de synthèse de l'eau (3). En faisant le total de onze expériences, on trouve que 365, gr. 7862 d'hydrogène et d'oxygène ont donné seulement 365, gr. 7836 d'eau, c'est-à-dire qu'il y a un écart de 2 mgr. 6 avec le résultat théorique. Ce chiffre ne représente que le 1/140 000 du poids de l'eau. « Ces variations, dit P. Guye, sont d'un ordre de grandeur encore négligeable par rapport au degré de précision auquel on peut prétendre pour la détermination d'un rapport atomique » (4). Il suffit donc de corriger extrêmement peu les chiffres admis comme poids atomique pour établir l'accord parfait entre la théorie et l'expérience, et c'est pour cela qu'on travaille activement à cette révision des poids atomiques. D'ailleurs les découvertes récentes sur l'ionisation et la décomposition de la matière permettent d'expliquer facilement cette faible diminution de poids dans les réactions. De plus, on sait combien il est extrêmement difficile d'obtenir un corps chimiquement pur, dont toutes les propriétés, la résistance électrique en particulier, seraient constantes. Ce n'est guère possible même pour l'eau et des impuretés en quantité infinitésimale suffissent pour expliquer toutes ces anomalies.

Au début de la Chimie on disait : « Les corps se combinent toujours suivant des rapports simples, 1 à 2, 2 à 3. » Ceci est encore vrai pour la plupart des composés minéraux, pour toutes les combinaisons des gaz, (loi de Gay-Lussac), et ces faits, qui n'ont pas été regardés, comme explicables en dehors de l'hypothèse des atomes, ne le sont pas davantage aujourd'hui. Leur valeur probante n'est pas moindre qu'alors.

Mais à ces faits s'en sont ajoutés d'autres en nombre immense

(1) De Saporta : *Théories et notations de la chimie moderne,* 1889.
(2) Sitzungsber : *Ak. de Wissenschaften,* Berlin, t. 8, p. 266.
(3) *Zeitschrift für Phys. chem.*, t. 20, p. 250.
(4) *Journal de Chimie physique,* mai 1906, p. 185.

qui, tout en élargissant la loi, n'ont fait que la compléter et la vérifier sans cesse par leur variété et leur complexité même. Aujourd'hui, en effet, la Chimie a construit des molécules complexes, où le rapport des composants n'est pas aussi simple que semblerait l'indiquer la loi primitive de Dalton. On trouve des composés, comme l'hydrate de rosaniline, $(C^{6}H^{4}.AzH^{2})^{3}$ COH, où les rapports pondéraux du carbone, de l'azote de l'oxygène et de l'hydrogène se compliquent singulièrement. Ces rapports se sont toujours trouvé être des multiples parfaits de leurs poids atomiques.

Et cependant la précision des analyses chimiques a été portée à un degré de perfection qu'il est difficile de surpasser. Ainsi pour l'hexadécane, un des derniers termes de la série du méthane $C^{16}H^{34}$, on peut démontrer que pour 16 fois le poids atomique du carbone, il contient, non pas 33,5 ou 34,5 d'hydrogène, mais une quantité qui se rapproche d'autant plus de 34 que la précision est poussée plus loin. Et tous les échantillons d'hexadécane contiendront exactement les mêmes proportions de carbone et d'hydrogène.

Sans doute l'expérience ne donne jamais une précision mathématique et les chiffres trouvés oscillent, par exemple, entre 33,9 et 34,1, au plus. Tantôt trop forts, tantôt trop faibles, suivant les analyses, ces chiffres auront une moyenne qui se rapprochera d'autant plus de 34 que l'on multipliera davantage les expériences (1). Si la loi des proportions multiples n'était pas une véritable loi de la nature, absolument exacte, on trouverait bien dans le nombre immense de tous les composés de

(1) Quand il s'agit de composés assez simples et très étudiés, la précision, la justesse des exposants peut être poussée très loin. Prenons l'eau, par exemple, qui a été l'objet d'études toutes récentes, 1905-1906. Sa formule est $H^{2}O$, qui indique que la molécule est composée de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène.

En prenant comme point de départ des poids atomiques celui de l'oxygène égal à 16 et en appliquant la loi d'Avogadro corrigée, M. Berthelot trouve directement pour le poids atomique de l'hydrogène : 1,0075 et M. Guye : 1,0077. Par une méthode différente, (analyses de l'eau) et des expériences nombreuses M. Morley trouve que le poids moléculaire de l'eau est : $H^{2}O = 18,0152$, ce qui donne : $H = 1,0076$. Ces expériences de M. Morley sur l'analyse de l'eau sont d'une extrême précision. Admettons un instant que le poids moléculaire qu'il donne est rigoureusement exact avec ses quatres décimales, puis reprenons le poids atomique donné par Berthelot pour l'hydrogène : $H = 1,0075$. Nous trouvons que l'exposant 2 de la formule $H^{2}O$ devient dans ce cas : 2,000 2. Avec

la chimie minérale et surtout de la chimie organique, un composé, un seul qui donnerait toujours à l'analyse un chiffre différent du nombre rond théorique. Ce composé nécessaire aux adversaires de l'atomisme et des proportions multiples n'a pas encore été découvert.

Ainsi donc la complexité croissante des formules, loin de rendre illusoire la loi des proportions multiples, n'a fait que la confirmer de plus en plus. Les progrès de la chimie lui ont donné presque la précision d'une loi mathématique, comparable à celle de la gravitation, une précision que les démonstrations expérimentales des lois de la chute des corps n'ont jamais atteinte. Cependant, si elle n'était qu'une loi approchée, si elle pouvait être sujette à quelques écarts, comme la loi de Mariotte, ce serait bien dans les molécules complexes de la chimie organique qu'on aurait pu en trouver des indications. Cette découverte est encore à faire.

Sans doute on peut dire avec M. Duhem : « Il est aisé de démontrer qu'une telle loi n'est pas, et ne peut pas être vérifiée par l'expérience, qu'il est, et qu'il sera absurde d'en demander la vérification à l'expérience... (Car) aucune méthode de mesure ne donne l'exacte valeur de la grandeur à mesurer, mais seulement deux limites entre lesquelles cette valeur est certainement comprise... La loi des proportions multiples ne peut être ni vérifiée, ni contredite par la méthode expérimentale, elle échappe aux prises de cette méthode. »

Mais je crois qu'il serait bon ici de distinguer le point de vue auquel on se place. On peut considérer en effet la loi des proportions multiples, ou bien comme une loi mathématique, ou bien comme le simple résumé d'un ensemble d'observations. *Pour l'atomiste,* la loi de Dalton est rigoureusement mathématique, elle va plus loin que l'expérience. Il souscrira pleinement à tout ce paragraphe et l'on aurait mauvaise grâce de lui reprocher d'admettre, comme mathématique, une loi qui ne

le poids atomique de M. Guye : H = 1,0077 on a 1,9998, la moyenne est 2,0000... Cet exposant 2 est donc juste, non pas à 1/10 près, ni à 1/100, mais à moins de 1/10000. Il est exact au delà des limites de précision des plus récentes expériences, précision qu'on a peu d'espoir de beaucoup dépasser. (D'après Ph. Guye, *Journal de Chimie physique*, mai 1906, p. 185.)

serait pas vérifiable mathématiquement par l'expérience, car c'est sans doute qu'il a d'autres raisons que l'expérience pour la regarder comme mathématique.

Pour tout autre, cette loi est et doit être au moins la *formule résumée d'un ensemble d'observations,* vraie jusqu'alors et toujours vérifiée, en dehors des limites des erreurs d'expérience, une *loi expérimentale* au même titre que la loi de Mariotte par exemple. M. Duhem n'en disconviendra pas j'en suis sûr et il admettra, à son point de vue, qu'elle pourrait être « contredite » et rectifiée par des expériences plus précises, comme la loi de Mariotte par celles de Regnault. Elle ne l'a pas été, au contraire.

Nous considérons donc comme admis, ce qui n'est que la constatation d'un fait, c'est-à-dire que la loi de Dalton est une loi expérimentale ou d'observation et cela suffirait à la rigueur à la chimie. Cependant elle est allée plus loin. Elle a trouvé ce fait des rapports simples et des multiples entiers très curieux et lui a cherché une explication. La première, la plus simple qui se soit présentée à l'esprit c'est que les corps sont formés de particules distinctes qui s'unissent toujours suivant des multiples entiers. Cette hypothèse, adoptée dès le début par les chimistes les plus éminents, s'est trouvée très explicative. Elle a ramené à la simplicité, à l'unité, la chimie, qui commençait à se compliquer singulièrement. Elle a conduit à des notions nouvelles, à des découvertes nouvelles. Elle semble faire partie intégrante de la chimie, ou au moins de l'enseignement de la Chimie.

M. Duhem ne refuse pas de reconnaître tout ce que cette hypothèse a de séduisant dans sa simplicité, tous les services qu'elle a rendus et qu'elle peut encore rendre à la chimie. Mais s'il reconnaît à cette hypothèse une haute valeur scientifique, une grande utilité, se plaçant à un point de vue purement critique, il n'admet pas sa nécessité et ne croit pas qu'elle corresponde à la réalité.

L'atomiste va plus loin. Il croit que cette hypothèse est nécessaire qu'elle seule est à même de rendre compte des faits, d'expliquer en particulier la loi des proportions multiples, considérée comme simple loi d'observation. De cette loi, il déduit l'atome, comme Newton avait, des lois de Képler,

déduit la gravitation et pour lui désormais la loi de Dalton, déduite de l'atome, devient une loi mathématique et absolument générale. De même les lois de Képler, simples formules résumées de quelques observations portant sur quelques astres seulement, conduisirent d'abord Newton à la découverte de la gravitation, comme seule explication rationnelle de ces faits. La gravitation étant admise on en déduit les lois de Képler, qui deviennent ainsi des lois mathématiques et absolument générales.

Il en fut de même pour l'atome. On ne peut, croyons-nous, pas plus s'en passer en chimie que de la gravitation en astronomie. Il faut admettre que tout se passe *comme si* la matière était composée d'atomes. De là il n'y aura qu'un pas à faire pour admettre qu'effectivement elle est composée d'atomes. Si Newton a cru devoir employer une formule adoucie pour exposer sa fameuse loi, c'était uniquement pour ménager les susceptibilités des philosophes d'alors qui auraient pu être effarouchés par cette force agissant à distance. L'atome ne risque d'effaroucher personne, je pense, que ceux peut-être qui croiraient encore que la nature a horreur du vide, non pas cette horreur physique dont Pascal l'a à tout jamais guéri, mais une véritable horreur métaphysique.

3° *L'eau, les composés organiques, les isomères.*

Ces lois des proportions fixes et des proportions multiples sont donc des lois certaines. Il reste à les expliquer. Pourquoi les combinaisons chimiques se font-elles toujours suivant un type fixe et invariable pour chacune d'elles ? Pourquoi les volumes des gaz composants et du composé sont-ils toujours en rapport simple ? Pourquoi dans toute combinaison chimique les poids des composants sont-ils des multiples entiers de leurs poids proportionnels ? Autant de questions qui sont, toutes ensemble, expliquées et résolues aussi clair que le jour, si l'on admet que les corps sont composés d'éléments, d'unités de masse et de volume, qui ne peuvent jamais se combiner entre elles qu'en nombres ronds. Autant de questions qui restent obscures, insolubles, inextricables si on rejette les atomes et les molécules.

En effet n'admettrait-on que dix combinaisons, une seule combinaison parfaitement fixe et invariable, cela suffirait encore. Car si cette combinaison est déterminée à se reproduire identiquement la même, n'est-ce pas par la constitution intime de ses composants, et quelle autre constitution que l'existence d'éléments de masse déterminée pourrait en rendre compte ? Car pourquoi par exemple l'oxygène et l'hydrogène mélangés dans n'importe quelle proportion, dans n'importe quelles conditions ne se combinent-ils jamais que dans la proportion de 1 volume à 2 volumes, de 1 gramme à 8 grammes, jamais de 1 à 9, de 1 à 8, 5, à 8,1 ? Ou encore pourquoi se combinent-ils dans la proportion de 1 à 16 dans l'eau oxygénée, jamais dans une proportion intermédiaire ? Pourquoi ?

Il y a parmi les êtres vivants des espèces et des variétés. Les conditions extérieures, le milieu, le mode de reproduction, le climat, la nourriture peuvent modifier le type primitif et naturel. En Chimie il n'y a que des espèces, des types invariables, pas de variétés. Le produit peut être plus ou moins pur. Dépouillez-le de tout ce qui n'est pas lui, il sera toujours identique à lui-même.

Ainsi on a l'eau naturelle souterraine des puits et des sources, l'eau de surface des mers et des rivières, celle qui résulte des pluies, de la fonte des neiges et des glaciers. Purifiez-la par la distillation, puis analysez-la, décomposez-la par la pile, ou par le fer porté au rouge, vous trouverez toujours qu'elle est formée de 2 volumes d'hydrogène pour 1 d'oxygène, de 1 gramme d'hydrogène pour 8 d'oxygène.

Vous pouvez également obtenir le même produit de mille manières différentes dans les laboratoires. L'eau chimique, comme l'eau naturelle sera toujours identique à elle-même. Vous pouvez d'abord faire de l'eau par synthèse directe en faisant jaillir l'étincelle électrique dans un mélange d'oxygène et d'hydrogène. La combinaison ne se fera jamais que dans la proportion de 1 volume à 2 volumes. L'eau s'obtient encore comme produit secondaire chaque fois qu'un sel se forme sous l'action réciproque d'un acide et d'une base (1), et en chi-

(1) Les bases ou hydrates sont constituées en effet par un atome de métal qui retient autant d'oxhydryles, OH, radical de l'eau, qu'il possède de valences. Le cuivre bivalent formera par exemple l'hydrate cuivreux, $Cu(OH)^2$. Les oxacides

mie organique la réaction des acides sur les alcools pour former les éthers se fait encore avec élimination d'eau. On pourrait de ce fait citer des exemples innombrables, car les réactions que l'on peut obtenir en faisant agir successivement chaque acide, (oxacides, hydracides, acides organiques), sur chacun des hydrates de la chimie minérale et sur chacun des alcools des différents ordres et des différentes séries de la chimie organique, sont vraiment en nombre incalculable et toutes aboutissent à la formation de l'eau, indépendamment du sel ou de l'éther.

L'eau se forme encore dans la décomposition de toutes les substances organiques, pendant la vie comme après la mort, par respiration, désassimilation, putréfaction ou simplement combustion. Car toutes ces substances sont composées en grande partie, outre le carbone, d'hydrogène et d'oxygène, les éléments de l'eau : Ainsi pour ne parler que de la décomposition des substances les plus simples, on a pour l'alcool : $C^2H^6O + 6\,O = 2CO^2 + 3HO^2H^2O$.

La cellulose et l'amidon : $C^6H^{10}\,O^5 + 12\,O = 6CO^2 + 5H^2O$.

Les sucres : $C^6H^{12}O^6 + 12\,O = 6CO^2 + 6H^2O$.

Eh bien ! l'eau naturelle, comme l'eau obtenue directement par synthèse, comme l'eau obtenue par ces milliers de moyens détournés, s'est toujours trouvée composée identiquement de 1 gramme d'hydrogène pour 8 d'oxygène, s'est toujours décomposée par la pile dans le rapport de 1 volume à 2. Il y a donc dans les éléments même de l'eau, dans la constitution intime de l'hydrogène et de l'oxygène, *quelque chose* qui détermine ces

sont également caractérisés par un ou plusieurs oxhydryles soudés généralement à un atome de métal, déjà oxygéné, exemple l'acide sulfurique, $SO^2\,(OH)^2$. Le métal de la base remplace l'hydrogène de l'acide et celui-ci forme de l'eau avec les oxhydryles libres : $SO^4\,H^2 + Cu\,(OH)^2 = SO^4\,Cu + H^2\,(OH)^2 = SO^4\,Cu + 2\,H^2O$. Il y a encore formation d'eau dans l'action des hydracides sur les bases :

$$2\,HCl + Cu\,(OH^2) = CuCl^2 + H^2O.$$

En chimie organique les alcools, caractérisés également par un oxhydryle, jouent le rôle de bases et leur action sur les acides forme les éthers, toujours avec élimination d'eau. Ainsi l'HCl transforme l'alcool éthylique (alcool ordinaire) en chlorure d'éthyle, comme il transforme l'hydrate de cuivre en chlorure de cuivre : $C^2H^5.\,OH + HCl = C^2H^5Cl + H^2O$. Avec l'acide sulfurique et le même alcool on obtient du sulfate éthylique et de l'eau, comme on a obtenu du sulfate de cuivre et de l'eau : $2C^2H^5.\,OH + SO^4H^2 = SO^4\,(C^2H^5)^2 + 2H^2O$. Les acides organiques donneront le même résultat. L'acide acétique et l'alcool forment de l'acétate d'éthyle et de l'eau : $C^2H^3O^2.\,H + C^2H^5.\,OH = C^2H^3O^2.\,C^2H^5 + H^2O$.

substances à s'unir toujours dans la même proportion, quelque soit la méthode employée. Mais dans l'homogène et le continu il n'y a pas de déterminations intrinsèques, il ne peut pas y en avoir. On ne peut pas expliquer comment à chaque gramme d'hydrogène *corresponde* 8 grammes d'oxygène, à chaque milligramme 8 milligrammes d'oxygène. On ne l'expliquera jamais. Il semble bien dès lors qu'il faille admettre des éléments, des unités de masse qui s'unissent 2 à 2 ou 3 à 3 et ne peuvent pas s'unir autrement.

Cette conclusion tirée de la loi des proportions fixes acquiert plus de force encore si l'on remarque que pour tous les autres corps, et non pas seulement pour l'eau, les produits naturels ont une composition identique aux produits de laboratoire (1). Cela est vrai pour les sels, les oxydes de la chimie minérale qui sont relativement simples. Cela est encore vrai pour la chimie organique aux molécules beaucoup plus complexes. Les synthèses chimiques ne sont pas seulement des imitations, de fausses perles, ce sont de véritables fabrications de produits. L'alcool, C^2H^6O, obtenu par oxydation d'un hydrocarbure, est identique à l'alcool résultant de la fermentation du sucre. L'acide tartrique, $C^4H^6O^6$ et ses éthers, par exemple, $C^8H^{12}O^{10}$, ne diffèrent pas non plus des produits fabriqués. L'on pourrait citer des exemples nombreux. Ils établissent tous que, si des produits obtenus dans des circonstances si diverses accusent une composition identique, c'est qu'elle est déterminée par la nature même des éléments.

Mais si on ne peut absolument pas, sans les atomes, expliquer rationnellement sinon par des : Que sais-je, la fixité des combinaisons chimiques, comment expliquer leur soumission absolue à la loi des proportions multiples ? N'y aurait-il que les corps de la chimie minérale, pourquoi 28 grammes d'azote se combinent-ils toujours avec 16, 32, 48, 64 grammes d'oxygène, si l'on n'admet pas que l'oxygène est composé d'éléments,

(1) Ramsay s'est aperçu vers 1894 que cela n'était plus vrai pour l'azote atmosphérique et l'azote préparé chimiquement. La densité se trouvait avoir une valeur légèrement différente et toujours dans le même sens. Il n'en conclut pas que cette loi est fausse, mais que l'azote atmosphérique n'est pas pur et il y découvre l'argon, puis bientôt après le néon, le crypton, l'hélium, qui s'y trouvent cependant en proportions infinitésimales.

qui pèsent les 16/28 de ceux de l'azote, ou un multiple de ce nombre ? Pourquoi ne peut-on jamais obtenir un produit, où la proportion d'oxygène serait intermédiaire entre ces valeurs, serait une fraction et non un multiple du poids proportionnel, sinon parce que des facteurs formés uniquement d'unités ne peuvent pas donner un produit fractionnaire et que dans les corps il n'y a que des unités de masse et de volume. Car vraiment si les corps n'étaient pas tous formés d'unités entières, on aurait pu obtenir une fois ou l'autre un produit fractionnaire, même beaucoup plus de ces produits que des produits entiers et cependant toutes les formules nous ont donné des nombres entiers. Pourquoi ?

Si nous abordons la chimie organique les formules se compliquent et les rapports deviennent moins simples. Mais *si la loi s'élargit, elle se vérifie de plus en plus,* car tous les corps, les plus simples comme les plus complexes, lui obéissent encore et avec quelle admirable précision !

Nous avons vu que les composés oxygénés de l'azote, formaient une série ascendante où le poids de l'oxygène croissait régulièrement suivant les multiples de 16, de sorte que le rapport de l'oxygène à l'azote est toujours de 28 à 16 n, n représentant le nombre d'atomes d'oxygène contenus dans la molécule. Mais dans la chimie organique les séries semblables ne se comptent plus. On peut dire qu'elle est composée uniquement de pareilles séries (1), qui forment comme les cadres, où tous les composés, connus ou à connaître, viennent se ranger avec une précision toute mathématique, sans jamais dévier d'une ligne. On peut dire que depuis cinquante ans aucun corps nouveau n'a été préparé, sans que sa formule n'ait été prévue et établie d'avance, sans que sa synthèse n'ait été calculée puis recherchée par des procédés vraiment scientifiques. Et tout cela grâce à la loi des proportions multiples, qui, avec la considération des valences, a ramené la chimie organique à l'unité et a donné à sa classification une admirable simplicité, malgré sa complexité apparente.

(1) Aussi Liebig définissait-il la chimie organique : La chimie des radicaux composés.

Parmi ces séries il faut citer en premier lieu les hydrocarbures (1) : la série du méthane, dont la formule générale est C^nH^{2n+2} ; de l'éthylène, C^nH^{2n} ; de l'acétylène, C^nH^{2n-2} ; enfin la série de la benzine au noyau complexe C^6H^6, dont la formule générale est $C^{6n}H^{2n+4}$, et sur laquelle peuvent se greffer les chainons de l'une des trois séries précédentes, par exemple C^6H^5, C^nH^{2n+1}. — Les alcools, résultat de l'oxydation des hydrocarbures, contiennent un atome d'oxygène en plus : $C^nH^{2n+2}O$, etc, alcool méthylique : CH^4O, alcool éthylique : C^2H^6O. — Les acides, résultat d'une oxydation plus énergique, contiennent deux oxygènes en plus et deux hydrogènes en moins : $C^nH^{2n}O^2$, etc., acide acétique : $C^2H^4O^2$, etc.

On pourrait citer bien d'autres exemples. Ceux-ci suffisent pour montrer comment la loi des proportions multiples est réalisée et traduite à la lettre dans les formules les plus complexes, car la proportion de l'hydrogène varie toujours suivant une loi fixe, suivant des nombres entiers croissants. Les poids des composants sont des multiples entiers des poids proportionnels, des anciens équivalents. Jamais on n'a trouvé un hydrocarbure dont le rapport du poids de l'hydrogène à celui du carbone serait intermédiaire entre deux des poids fixés par les différentes lois fondamentales de la Chimie.

Mieux que cela on a trouvé des corps dont les propriétés, tout en étant de même ordre, diffèrent sensiblement, et cependant on a été obligé de leur donner une formule identique. Il semble que la nature voulant créer des corps de propriétés intermédiaires : *Natura non facit saltum,* ait été obligée cependant de se plier à cette loi absolument rigoureuse des proportions multiples. Elle a pu faire varier les propriétés par degrés presque insensibles, elle n'a pas fait varier les rapports par valeurs fractionnaires. Les *isomères* en effet sont composés des mêmes éléments, unis dans les mêmes proportions. Les atomistes peuvent expliquer les différences de propriété de deux isomères par des différences dans les groupements des atomes, et leur formule dévelop-

(1) La lettre *n* représente le nombre des atomes de carbone, ainsi les premiers termes de la série du méthane sont CH^4, C^2H^6, C^3H^8, etc. Les composés parallèles de différentes séries diffèrent pour le même nombre d'atomes de carbone, de deux hydrogènes en plus ou en moins.

pée en rend toujours compte. Mais si la matière est continue et homogène, si les combinaisons ne sont après tout que des mélanges plus ou moins intimes, comment parler d'arrangements différents puisqu'il n'y a pas d'éléments, et comment expliquer des propriétés différentes si les proportions des composants ne diffèrent en rien ? Les *isomères sont une énigme, une pierre d'achoppement pour toutes les théories qui nient l'atome.*

Et lorsqu'on voit ainsi cette loi des proportions multiples régir avec la plus grande précision, expliquer et classer, non seulement les anciens composés, mais tous les composés nouvellement découverts et jusqu'aux plus complexes, il faut bien admettre qu'il y a dans les corps et dans tous les corps, quelque chose qui détermine cette unité et cette simplicité de la nature. Mais dans l'homogène et le continu, rien ne détermine la combinaison à se produire dans telle proportion plutôt que dans telle autre. Il faut donc que ce *quelque chose* de déterminant rompe l'homogénéité de la matière. Il faut que la matière soit un tout, un ensemble, composé d'unités. Ces unités ne peuvent s'unir que deux à deux ou trois à trois, toujours en rapport simple. Il n'y a de vraiment plausible que cette explication. On n'en voit pas d'autre, on n'en a jamais présenté d'autres, car nier la loi des proportions multiples ce n'est pas l'expliquer.

4° *Conclusions générales.*

La question ainsi posée, je remarquerais que, dans la plupart des grandes questions scientifiques, on ne peut guère arguer de notre ignorance et objecter que l'on n'a pas fait toutes les hypothèses possibles. Les hypothèses vraiment naturelles et scientifiques, car il n'y a pas à tenir grand compte des hypothèses simplement possibles, sont pour l'ordinaire en petit nombre. Il n'y a le plus souvent qu'à choisir entre deux partis et ce sera le cas ici. Le débat se restreint naturellement entre le continu et le discontinu et, le continu n'étant pas « explicatif », le discontinu reste maître du terrain.

En astronomie cherche-t-on à expliquer le système du monde : ou bien c'est la terre qui tourne autour du soleil, ou

bien c'est le soleil qui tourne autour de la terre. Il n'y a pas de milieu. On ne peut pas trouver une troisième hypothèse pour expliquer les apparences astronomiques. Mais dès qu'on a établi que la terre tourne, il faut admettre que le soleil ne tourne pas autour d'elle, qu'il est le centre immobile du système. Dès que le mouvement du soleil et de toute la sphère céleste est démontré impossible, il faut admettre la conclusion : C'est la terre qui tourne autour du soleil. La rotation de la terre est un fait, il ne faut donc plus parler de l'hypothèse de Copernic, mais du système de Copernic.

Il en est de même pour la lumière. Sa transmission à travers l'espace, ou bien est le résultat d'un transport matériel, ou bien n'est qu'un simple transport d'énergie. Émission ou ondulation, il n'y a pas de milieu. Mais la théorie de l'émission est contredite par nombre de faits, (vitesse plus grande dans l'air que dans l'eau par exemple), et elle ne résiste pas au calcul. Il faut donc admettre la théorie des ondulations. C'est un fait. Le son est le résultat des vibrations d'un diapason ou d'un tuyau transmis par l'air. La lumière est un phénomène du même ordre et la preuve de ce fait est expérimentale au même titre.

Autre conséquence. Si la lumière était constituée par des particules matérielles émises par le corps lumineux, on pourrait admettre que l'espace est vide. Mais les ondulations ont besoin d'un milieu, d'un support, qui puisse les transmettre du soleil et des étoiles à la terre. Il faut admettre que l'espace est rempli par quelque chose, par un certain fluide, auquel on a donné le nom d'éther. L'éther n'est pas une hypothèse, c'est un fait, au sens proprement scientifique.

De même sur la constitution, je ne dis pas l'essence, de la matière il ne peut y avoir également, semble-t-il, que deux hypothèses. Ou bien la matière est continue et alors on ne comprend pas comment les combinaisons des corps se font toujours dans les mêmes proportions, pourquoi dans les diverses combinaisons de deux corps les poids de l'un d'eux suivent une progression régulière croissante, et il faut alors rejeter la loi des proportions définies et celle des proportions multiples, comme « des conventions purement arbitraires », comme « de simples décrets de notre bon plaisir ». Ou bien il faut admet-

tre ces faits, admettre cette loi comme absolument générale et aussi l'existence des atomes, qui en sont la conclusion immédiate. Car admettre l'homogénéité et la continuité parfaite de la matière c'est, à mon humble avis, se fermer toute issue, se refuser à jamais expliquer ces lois. L'atome est donc un fait, comme la loi des proportions multiples qu'il explique, de même que l'éther est un fait, comme la lumière qu'il explique.

Si l'on repousse ces conclusions si simples et si directes des lois physiques, il faut rejeter toutes les lois comme des « conventions purement arbitraires ». Il faut rejeter aussi toutes les conclusions qu'on en tire. Je ne sais si tous les autres sont faits comme moi, mais à cette pensée je m'inquiète et je tremble de voir l'œuvre dn positivisme et du criticisme, pousser si loin ses conséquences, et s'implanter dans les meilleurs esprits. Je ne vois plus de fondements debout de l'existence de Dieu, de l'âme, de sa spiritualité.

Deux preuves de l'existence de Dieu, deux seulement, résistent à toute critique et sont encore vraiment philosophiques. Ce sont celles tirées de la contingence du monde et de ses lois, et celle de la loi morale. Mais si l'on fait des lois des conventions arbitraires, ce n'est plus de la contingence et l'on serait bien mal venu de parler, comme M. Boutroux, de la « Contingence des lois de la nature ». Si l'on n'a pas le droit de clore la série des hypothèses possibles, ne peut-on pas toujours en appeler à la science de l'avenir, à la philosophie de l'avenir, pour expliquer cette contingence, qui, jusqu'à présent nous parait inexplicable en dehors de « l'hypothèse » d'un Être nécessaire ?

Et si les lois de la nature sont des conventions que ne dira-t-on pas de la loi morale, second fondement de l'existence de Dieu ? sinon qu'elle est plus naturelle, plus fondamentale que les autres. Cette nécessité n'est pas de convention, sans doute, mais ne serait-elle pas organique et héréditaire ? Les matérialistes le prétendent. D'après eux, nous sommes ainsi faits que nous croyons à l'objectivité du devoir, comme nous croyons à l'objectivité de la couleur, en tant que couleur.

Nous expliquons l'existence de cette obligation morale par l'existence d'un Législateur souverain. C'est là une hypothèse

très plausible, très « explicative » évidemment, mais, comme on l'a dit à propos de l'atome : « Qui oserait se porter à ce point garant de cette interprétation et affirmer qu'aucune autre explication ne saurait jamais être fournie ? » S'il faut attendre que toutes les hypothèses possibles aient vu le jour pour avoir le droit de conclure, ce n'est pas encore aujourd'hui ni demain que l'on aura le droit de croire à l'existence de Dieu.

Les matérialistes trouvent bien en effet que l'on n'a pas fait toutes les hypothèses possibles, et ils présentent la leur. Ils reconnaissent cependant que cette explication n'est pas parfaite. Ils n'ont pas trouvé de fondement de l'obligation morale. Ils n'expliquent pas pourquoi ni comment cette loi a pris possession de notre esprit et évolué avec notre organisme, mais ils se consolent, en espérant en l'avenir : « Ce fondement est encore à découvrir. » Ils reconnaissent que la matière ni la vie ne peuvent expliquer l'obligation morale. Cela ne devrait-il pas suffire ? Le continu ne peut expliquer la loi des proportions multiples. On le reconnait. Cela ne devrait-il pas suffire ?

Si Dieu seul peut expliquer les lois du monde et de la morale, leur donner un sens, l'atome seul peut expliquer la loi des proportions multiples et leur donner un sens. L'âme seule substantielle et immatérielle, peut donner un sens aux lois de la vie et de la pensée. Mais si nous rejetons ces lois de l'esprit, si nous nions les lois du monde, nous n'avons plus que des phénomènes épars. L'âme est inutile pour relier ce qui n'a pas d'unité, Dieu est inutile pour expliquer ce qui n'est pas.

Sans doute l'atome est invisible, mystérieux, mais l'éther, l'âme et Dieu le sont bien davantage. Faut-il rejeter tout cela parce que cela dépasse notre faculté de compréhension ! Nullement. Il faut voir par là que la réalité nous enveloppe et nous dépasse de toutes parts, qu'elle est plus riche que tous nos concepts et que toutes nos représentations. Dans l'atome tel que nous nous le représentons, nous n'avons pas toute la réalité, non, mais sachons voir que nous avons *une partie de la réalité* et ne lâchons pas la proie pour l'ombre. Après avoir admis l'atome, ne croyons pas qu'il va ainsi tout expliquer, sans avoir besoin lui-même d'explication. Ne croyons pas qu'il va se dévoiler à nous sans mystères et sans voiles, parce qu'il a servi à dissiper bien des obscurités.

Étudions-le donc pour le mieux connaître et si son étude nous fait découvrir tout un monde nouveau dans cet élément que nous croyions être l'unité absolue et dernière, si la réalité se montre à nous plus riche que nous ne pensions, ne sera-ce pas le signe que nous l'avons saisie sur le vif? Car si nous découvrons de nouveaux horizons n'est-ce pas signe que nous avons monté plus haut et que nous voyons plus loin?

(*A suivre.*)

A. VÉRONNET.

LE MÉCANISME MONISTE DE TAINE

II. — *Psychologie.*

Si l'on ne peut, en raison des oscillations de la pensée de Taine, établir la formule définitive de la métaphysique et la caractériser d'un mot, et s'il faut se borner à des conjectures sur ses préférences hégéliennes, en revanche, dès qu'on met le pied avec lui sur le terrain de la psychologie, on le voit prendre délibérément une autre direction et opter pour la conception cinétique de l'univers et du moi. A la vérité cet aspect des choses qui, dans l'esprit et dans la matière, ramène tout à des mouvements, n'est pas pour lui le plus satisfaisant en soi et le plus conforme à son besoin d'une explication dernière. Mais instruit par l'insuccès des philosophes allemands, Taine n'espère point retrouver par une déduction géométrique un monde qu'il n'aurait pas regardé. D'ailleurs, pour obéir aux exigences de l'époque autant qu'à ses propres tendances, il se propose d'organiser la psychologie d'après une méthode exclusivement scientifique ; or, la science répugne à l'idéalisme. Force lui est donc, au moment de descendre aux applications, de s'en tenir à une thèse plus empirique. Sans valoir aux yeux des métaphysiciens l'idée panthéiste de la vie universelle, cette thèse se rachète par son accord avec les conclusions de la physique moderne, pour qui tous les faits de son ordre représentent des modifications dans l'état vibratoire de la matière. Au reste, il suffit de la traduire en termes de conscience pour expliquer les phénomènes du moi par des transformations convenables de la sensation. La théorie cinétique est donc assez large pour embrasser le double objet des sciences naturelles et des sciences morales et offrir de l'univers la synthèse que désirent les philosophes, sans pour cela sortir des limites de l'expérience. En

d'autres mains, sans doute, l'exemple de Hobbes l'atteste, ces avantages mêmes l'entraînaient vers l'erreur matérialiste; mais pour Taine le matérialisme est si peu son fait qu'à ses yeux « le monde physique n'est qu'une apparence produite par le jeu de notre perception extérieure (1) ». Aussi épure-t-il les données de la mécanique, et des notions contenues dans le mouvement réel ne conserve-t-il que celle de force, éliminant par abstraction la masse et l'inertie qui seraient bien capables de ramener le fantôme de la substance. « Les corps n'étant que des mobiles moteurs, il n'y a rien de réel en eux que leurs mouvements ; à cela se ramènent tous les événements physiques (2). »

Un second postulat domine la psychologie de Taine, imposé comme le premier par une métaphysique préjugée. Le concept de substance étant chimérique, il n'y a pas d'âme « distincte des idées, sensations et résolutions que nous remarquons en nous » ; le concept de cause étant chimérique, les facultés ne sont que des choses « imaginaires et inutiles » dont il ne faut point s'embarrasser. Déjà Taine avait soutenu cette double négation contre Jouffroy (3) ; de nouveau il la présente dans la Préface de l'*Intelligence* et elle remplit au milieu de l'ouvrage tout un chapitre qui semble la conclusion du premier volume. Mais qu'on ne s'y trompe point : la thèse de l'*illusion métaphysique du moi* ne découle, comme résultat, des études sur les images, les sensations et la physiologie du système nerveux, que parce qu'elle a présidé, comme principe *a priori,* à l'orientation d'une méthode déjà grosse de tout le système. Au lieu de « concevoir le corps sur le modèle de l'esprit », selon qu'il le prétend, c'est bien plutôt la structure et le fonctionnement de l'esprit qu'il imagine d'après l'idée qu'il s'est faite des corps.

Le titre donné par l'auteur à son grand ouvrage de psychologie n'est donc qu'un sacrifice aux idées traditionnelles et un moyen d'indiquer clairement et brièvement son objet. Taine nous en avertit dès les premières lignes de la Préface. Une étiquette commode attachée à un groupe de faits mentaux, voilà

(1) Lettre à Mme C. Coignet, 18 octobre 1867.
(2) *L'Intelligence,* préface, p. 8.
(3) *Philos. classique*, ch. x, p. 250 et suivantes.

ce qu'est l'intelligence. Il n'y a donc pas de traité de l'Intelligence, mais de traité de nos connaissances : un psychologue positiviste s'occupe de facultés pour montrer qu'en soi elles n'existent point. La seule réalité c'est la file des événements qui se déroulent dans le moi, tous identiques en nature et réductibles à la sensation. On peut parler d'eux avec précision et en détail, les observer et expérimenter sur eux comme on fait d'une vibration et d'un mouvement. Au reste, c'est à un groupe de mouvements moléculaires, accomplis dans le système nerveux, que se ramène à son tour la sensation. On est donc autorisé, à la suite d'Aristote, à regarder l'âme, en tant que sentante, comme l'ἐντελέχεια du système nerveux » (1). Voilà pourquoi la psychologie fondée uniquement sur l'introspection doit demeurer stérile et toute verbale. « Tous les sentiments, toutes les idées, tous les états de l'âme humaine sont des produits ayant leurs causes et leurs lois » : il faut donc remonter à travers les transformations successives jusqu'à la matière première, et disséquer pièce à pièce l'instrument complexe qui l'élabore. La physiologie devient ainsi la base obligée de toute enquête scientifique sur l'âme et cela encore met la sensation au premier rang des phénomènes mentaux à étudier, car elle est le seul pont qui du corps donne accès à l'esprit. S'il fallait motiver plus fortement cette méthode, on ajouterait qu'un mécanisme ne se comprend bien que si on le voit fonctionner ; or, toute connaissance, vulgaire ou savante, découle d'une perception extérieure, elle-même précédée d'une sensation ; en suivant pas à pas cette sensation à travers la série entière de ses métamorphoses on est assuré de n'omettre aucun des faits et de ne négliger aucune des lois dont l'ensemble se désigne symboliquement par le mot *intelligence*.

Pour l'observation superficielle, l'antécédent immédiat d'une sensation, brûlure, son, saveur, est l'impression produite par l'objet sur l'organe sensoriel ; une analyse plus exacte ne voit là qu'une « condition accessoire et lointaine. » Le seul événement physique qui nécessairement et sans intermédiaire entraîne au seuil de l'âme une modification mentale perçue, est

(1) Lettres à Adolphe Garnier, 7 juin, et Ed. de Suckau, 15 juin 1852.

« l'action ou mouvement moléculaire » du nerf. Peu importe d'ailleurs l'endroit affecté par l'excitation : que ce soit le bout terminal ou un point du trajet de la corde nerveuse, le résultat est identique, dès lors que le mouvement se propage jusqu'aux centres. On peut mesurer sa vitesse d'onde et le dégagement de chaleur dont il s'accompagne ; mais lui-même nous échappe. Tout laisse croire cependant qu'on se le représenterait exactement comme une *figure de danse* exécutée par les molécules, et capable de spécifier la sensation. Changez les danseurs, vous aurez tour à tour un bruit, une lumière, un picotement. Changez la danse, vous verrez du vert, du bleu, vous percevrez le doux ou l'amer (1). A ce point de vue mécanique et physique, rien ne distingue les unes des autres les sensations primaires et les sensations secondaires, ou pour parler plus clairement, les sensations proprement dites et les images.

« Toute sensation, maladive ou saine, spontanée ou forcée, née au dedans ou causée au dehors », provoquée sur le trajet d'un nerf ou à son extrémité périphérique, « suscite le simulacre d'un objet extérieur qui paraît réel (2) ». Pour le psychologue ce simulacre, ou image, se confond avec la sensation, ou même la constitue (3). Une structure spéciale fait du cerveau un organe *répétiteur,* véritable caisse de résonnance dont les mouvements, répondant par sympathie aux vibrations primitives du bulbe et des tubercules, se continuent et se produisent à nouveau lorsque celles-ci se sont éteintes. Ainsi s'expliquent la réviviscence spontanée propre aux images et leur réapparition indéfinie en l'absence de tout antécédent physiologique. On peut donc en quelque manière, affirmer l'équivalence des deux phénomènes. L'image, « en ressuscitant la sensation, la remplace ; elle est son *substitut,* c'est-à-dire

(1) *Intelligence*, I. liv. IV, ch. I.

(2) *Phil. classique*, p. 45.

(3) L'identification, en effet, n'est légitime qu'au point de vue de la perception. Les physiologistes, au contraire, comme Taine le signale, distinguent sensation et image d'après l'organe intéressé. La sensation primaire, brute et passive, ne dépend que du bulbe rachidien et de certaines autres portions de l'encéphale, à l'exception des hémisphères cérébraux, seuls liés à la production des images. (*Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. I). Taine remarque avec raison que le mot *image*, emprunté au vocabulaire de la vision, convient aux opérations de tous les sens.

une chose différente à certains égards, semblable à d'autres, mais de telle façon que ces différences et ces ressemblances soient des avantages (1) ».

Toutefois, au premier aspect, cette substitution se signale au contraire par un inconvénient sérieux. C'est en effet une loi de toute sensation, « née au dedans ou causée par le dehors », d'entraîner invinciblement un jugement affirmatif sur son objectivité. Dugald Stewart l'a formulée clairement, sans lui attribuer une valeur absolue : « Je suis porté à croire que les actes de conception et d'imagination sont toujours accompagnés de la croyance à l'existence réelle de l'objet qui les occupe. » La présence simultanée en notre pensée de plusieurs sensations actuelles et de plusieurs images ressuscitées devrait faire de nous, à chaque instant, les spectateurs d'un monde fantastique et absurde, si les différences de relief et d'exactitude entre les unes et les autres ne corrigeaient mécaniquement l'illusion. L'ensemble net et cohérent des premières forme un groupe témoin qui contredit les secondes et accuse leur inanité. Dans les cas normaux les deux moments de l'extériorisation erronée et de la réduction sous la poussée d'une sensation réelle peuvent être distincts, mais le plus souvent ils coïncident et l'équilibre, caractéristique de l'état de veille, n'est pas rompu un seul instant. Le même résultat est parfois atteint autrement : « outre les poids constitués par les sensations, il y en a d'autres, plus légers, qui néanmoins suffisent ordinairement pour ôter à l'image son extériorité : ce sont les souvenirs... images coordonnées et affectées d'un recul qui les situe sur la ligne du temps (2) ».

Quand le choc antagoniste du souvenir cohérent ou de la sensation actuelle tarde à se produire ou se trouve empêché, le redressement est alors impossible, « et les images deviennent des hallucinations complètes ». L'engourdissement qui précède le sommeil en fournit des échantillons journaliers ; mais l'ingestion de certains toxiques, diverses maladies et nombre d'altérations cérébrales provoquent le même phénomène à un

(1) *Intelligence*, t. I, liv. II, ch. I.
(2) *Intelligence*, t. I. liv. II, ch. I.

degré d'acuité irrésistible : le simulacre se projette au dehors d'autant plus fortement que l'action des réducteurs sensibles est annulée, et les malades, « après avoir admis plus ou moins longtemps que leurs fantômes n'étaient que des fantômes, finissent par les croire réels au même titre que les personnes et les objets qui les entourent, avec une conviction absolue (1) ».

C'est cette illusion, tyrannique et supérieure à tous les raisonnements, qui fait le caractère pathologique de l'hallucination. Elle est une image dont la force spontanée de projection ne rencontre aucun pouvoir d'arrêt, une image dont la tendance à s'objectiver est satisfaite. Or, « dans toute représentation, conception ou idée, il y a une image ou un groupe d'images », faute de quoi la pensée ne saurait s'exercer. Dès lors « on peut définir notre état d'esprit pendant la veille et la santé comme une *série d'hallucinations qui n'aboutissent pas* » et conclure que « l'hallucination, qui semble une monstruosité, est la trame même de notre vie mentale (2) », liée ainsi à l'automatisme des simulacres et, par eux, aux mouvements moléculaires des centres nerveux.

Cette vue ingénieuse éclaire vivement le phénomène de la perception externe et en explique le mécanisme. Contre Reid et Royer-Collard, Taine écrivit un jour : « La connaissance sensible est la conscience d'un simulacre intérieur, lequel paraît extérieur, sorte d'hallucination naturelle, ordinairement correspondante à un objet réel, opération qui mène par l'illusion à la vérité, qui trompe l'homme pour l'instruire, et par les fantômes du dedans lui révèle les substances du dehors (3). En passant des *Philosophes classiques* dans l'*Intelligence,* l'esquisse prit corps et devint la thèse essentielle, encore que

(1) *Intelligence*, t. II, liv. I, ch. I.

(2) *Ibid.*

(3) *Phil. classiq.*, ch. II, p. 46. Il ne peut échapper à personne que Taine tout en rejetant les idées représentatives de Reid, n'a fait en somme que reprendre la théorie telle qu'on la trouve exprimée dans les *Recherches sur l'entendement humain :* « Nos sensations appartiennent à cette classe de signes naturels qui, indépendamment de toute notion ou conception antérieure de la chose signifiée, la suggèrent et l'évoquent comme par une sorte de magie naturelle, nous la font concevoir et même nous y font croire en même temps... Un fait dont tout le monde peut avoir conscience c'est que, par une loi de notre nature, la conception et la croyance suivent constamment et immédiatement la sensation. » Mais Reid avait foi en la vivacité de l'intelligence.

paradoxale — Taine en fait l'aveu — de l'*hallucination vraie*. Une image se présente à l'esprit, aucun élément contradictoire ne la réduit, nous en affirmons l'objectivité : voilà l'hallucination. Mais cette objectivité affirmée se trouve réelle, l'image n'est que le substitut d'une sensation consécutive au mouvement vibratoire d'un nerf, commencé dans ses fibrilles terminales : l'hallucination est vraie, parce qu'elle répond à une impression extérieure.

La formule est originale et ingénieuse plus que rassurante : quoi que, en effet, on puisse lui trouver d'analogie avec ce mot de Platon, « la matière est un mensonge vrai », ou cet autre de Leibniz, « la vie est un rêve bien réglé », elle ne laisse pas que de déconcerter. On hésite d'abord sur la légitimité de cette méthode qui met au premier rang les faits exceptionnels ou pathologiques, et se propose d'en déduire les états normaux, comme s'il fallait tenir à l'égal d'un principe, que « la santé de l'esprit, comme la santé des organes, n'est qu'un bel accident ». On se sent surtout disposé à rejeter la double généralisation qui permet à Taine de faire de l'illusion des hallucinés le *genre prochain* de la perception externe. C'est fort gratuitement en effet, et même à l'encontre de l'expérience courante, que toute sensation est regardée par lui comme représentative, et toute image tenue pour spontanément « extériorisante » : une saveur, une odeur, un sifflement aigu m'affectent sans rien me montrer, et je ne suis pas dupe des chimères que mon imagination peut composer (1). Loin d'ailleurs, que la perception soit un cas particulier de l'hallucination, celle-ci « se compose pour une part, d'une donnée extérieure et objective. C'est toujours sur une base matérielle et réelle que l'esprit travaille et construit son image (2) ». Un aveugle-né ne sera jamais obsédé de simulacres visuels, parce qu'aucune sensation ne lui en aura fourni les matériaux. « Rien de plus illogique, par conséquent, que de prendre pour type de la perception ce qui n'est que consécutif et ajouté (3). »

(1) P. Janet : *Principes de Métaphysique*, t. II, liv. V, p. 233.
(2) *Ibid.*
(3) Les *perceptions acquises* ne sont ainsi appelées que parce que d'elles-mêmes elles ne représentent rien et sont purement affectives.

Comment au reste défendre l'épithète « vraie » chargée de représenter une différence spécifique? Il n'y a sans doute qu'une simple querelle de mots à taxer d'absurdité l'expression forgée par Taine, sous prétexte que toute hallucination, étant erreur et mensonge, une hallucination vraie serait un mensonge vrai. Par contre, si la formule offre un sens intelligible, elle ne résout en rien le problème posé. Une perception est hallucination vraie parce qu'elle correspond dans l'âme à l'existence d'un objet dans l'espace et à l'impression causée par lui dans le corps. Admettons-le. Mais il n'importe qu'elle soit vraie en elle-même, si je ne dispose d'aucun moyen pour m'en assurer. Car, sachant que parfois les images se projettent indûment au dehors, je ne croirai à la valeur objective d'aucune et par là je tarirai l'unique source de mes connaissances, tant qu'il me manquera la certitude qu'un objet extérieur a déclanché le mécanisme de la perception (1). La présence ou l'absence d'un élément réducteur ne peut tenir lieu de ce critère, vu qu'il existe des hallucinations, morbides ou non, qui, ayant envahi tout le champ de la pensée, ne rencontrent de contradiction ni dans les images et les souvenirs, ni dans le raisonnement. Quant aux sens, on ne saurait attendre d'eux quelque garantie sans commettre une pétition de principe : il faudrait pouvoir par la vue, vérifier qu'il y a hors de soi une surface colorée pour s'autoriser à déclarer ensuite *vraie* la sensation hallucinatoire qui projette dans l'espace un simulacre rouge ou bleu. Faute d'un contrôle impossible, l'esprit se trouve désarmé en face de ce qui de soi est une illusion naturelle et une croyance mal fondée, et doit répondre par le scepticisme à l'ironie de cette distinction, vaine pour lui, entre des simulacres toujours suspects. Mais il faut ici entendre Taine s'expliquer sur l'objectivité qu'il se flatte de garantir aux corps (2).

Toute image, réelle ou illusoire, entraîne l'affirmation d'un être ou substance, doué de propriétés. Otez-les successivement par abstraction, il ne reste rien : la substance est donc un résumé, une somme, ou mieux encore une résultante de proprié-

(1) C'est le raisonnement de Descartes (*Discours de la Méthode*, 4e partie) avant le *Cogito, ergo sum.*

(2) *Intelligence*, t. II, liv. II, ch. I, p. 117, note.

tés permanentes et stables groupées en un faisceau indissoluble. « C'est ce faisceau qui est le corps. » Quant aux éléments composants, les uns sont *sensibles* et relatifs à nous, les autres spéciaux et géométriques, et tous se ramènent par analyse au « pouvoir de provoquer des sensations ». Ce pouvoir ne ressemble d'ailleurs en aucune façon à une force occulte de la métaphysique : il n'est « rien d'intrinsèque et de personnel à l'objet auquel on l'attribue. Nous entendons simplement par ce mot que tels effets sont possibles, futurs, prochains, nécessaires à telles conditions. » Ces *possibilités et nécessités de sensation* sont pourtant indépendantes de nous et permanentes, elles existent à part et par elles-mêmes. Aussi, l'absence insolite d'une sensation sur laquelle nous comptions d'ordinaire nous fait penser à un changement, non en nous, mais dans le corps, et par cette considération nous arrivons à comparer les corps entre eux, dans leurs modifications réciproques ; et nous les distinguons comme des séries différentes d'événements réels ou possibles. De plus en plus, nous sortons ainsi de nous-mêmes, et quand nous recherchons les propriétés fondamentales des corps, nous les définissons « non plus par nos événements, mais par certains de leurs évènements. » Il en est un « très simple et plus universellement répandu que tous les autres, le mouvement » auquel nous les ramenons. « De cette façon, tous les événements de la nature sont des mouvements, chacun d'eux étant défini par la masse et la vitesse du corps et chacun d'eux étant une quantité qui passe de corps en corps sans jamais croître ni décroître. Telle est aujourd'hui l'idée mécanique de la nature (1). » Voilà comment l'analyse, après avoir détruit l'univers en le réduisant à des séries de sensations hallucinatoires, peut le reconstruire au dehors et indépendamment de nous par le seul effet de l'abstraction.

Si l'on trouve cette reconstruction ingénieuse et propre à soutenir une large hypothèse métaphysique, on est en droit d'en suspecter pourtant la solidité. Taine lui-même en était-il bien convaincu quand il écrivait, en pleine élaboration de l'*Intelligence :* « Je suis si peu matérialiste qu'à mes yeux le monde phy-

(1) *Intelligence*, t. II, liv. II, ch. I.

sique n'est qu'une apparence produite par le jeu de notre perception extérieure (1) » ? Au vrai, c'est la seule conclusion à tirer du chapitre dont on vient de voir le résumé, mais combien différente de celle que l'auteur se proposait. Son effort pour établir l'objectivité de la perception des corps reste stérile, quoique en un sens il outrepasse ses intentions : il ne lui a manqué que d'atteindre au but pour ruiner toute la doctrine. Ces possibilités et ces nécessités permanentes de sensations, indépendantes de nous et pourvues d'une existence à part, ne sont, au nom près, rien autre chose que les substances matérielles que l'analyse exhaustive des propriétés venait de faire évanouir. Taine aurait donc servi la cause qu'il combat si sa démonstration de réalités matérielles hors de nous n'était viciée par la thèse préalable de l'hallucination vraie et ses aboutissants. « Quand nous ne rencontrons plus une sensation sur laquelle nous avions coutume de compter, nous ne pensons pas à nous, mais au corps. » Si tout est d'abord subjectif comment ce changement de point de vue peut-il s'opérer ? Comment même la notion de corps nous vient-elle ? Répondre qu'elle résulte de l'extériorisation spontanée de nos simulacres n'est pas en donner raison, car s'il y a des hallucinations fausses, cette notion peut donc être pure chimère. Il faut aller plus loin, jusqu'à la question préalable. Pour offrir une valeur représentative, la projection au dehors, légitime ou erronée, des images, ne suppose-t-elle pas que nous possédions déjà, avant toute sensation, l'idée de l'objectif et du spatial ? Mais encore une fois d'où la prendrions-nous ? Ainsi le phénoménisme de Taine demeure rebelle aux efforts tentés par lui pour parer aux conclusions sceptiques qu'on en doit tirer, et inacceptable pour la science dont il ruine la valeur.

L'étroite parenté de la perception extérieure avec les phénomènes mentaux de l'association et du souvenir les place dans la même dépendance vis-à-vis du mécanisme physiologique des mouvements nerveux. La réviviscence spontanée des images s'explique par la correspondance des vibrations moléculaires entre les centres sensitifs et les lobes cérébraux, grâce à un

(1) Lettre à Mme Coignet, 18 octobre 1867.

système de *fibres ascendantes*. Un autre système de *fibres transversales* relie entre elles les cellules des lobes. Or ces organes jouissent d'une propriété caractéristique : insensiblement la fonction les modifie. « Plus un chemin nerveux a été frayé, plus il a chance d'être suivi. Plus le courant nerveux a été énergique et fréquent de telle cellule à telle autre, plus il a de pente pour passer de la première à la seconde. (1) » Ces habitudes élémentaires se traduisent dans le champ de la pensée par des groupements d'images, véritables *clichés*, plus ou moins complexes. Chaque cliché représente une association et tous ensemble composent la réserve de nos souvenirs.

La mémoire est donc la faculté du rappel des images. Nées des sensations, dont les centres nerveux gardent les résidus, et susceptibles de se répéter à l'indéfini, elles expliquent par elles-mêmes la moitié du phénomène qui restaure et date des fragments de conscience disparus. Le simulacre conservé, quoique inaperçu, se montre à nouveau : il reste à trouver le caractère qui nous le fait reconnaître comme passé. Rien n'est plus facile pour Taine, grâce au schème de fonctionnement qu'il décrit, analogue à celui de la perception sensorielle : sa théorie de la mémoire prolonge comme un écho la théorie de l'*hallucination vraie*. Ici encore, en effet, « la nature nous trompe pour nous instruire ». Les réducteurs empêchant, à l'état normal, le transport automatique du simulacre du dedans au dehors, une autre illusion le déplace du présent dans le passé ; mais cette illusion est source de vérité, puisque « dans le passé, et justement à l'endroit convenable, il se rencontre une sensation exactement semblable à la sensation affirmée (2). » « La première répression que subit l'image et qu'enraye l'hallucination complète à laquelle naturellement cette image eût abouti, nous ouvre un nouveau monde, celui du temps et de la durée... C'est un minimum de répression proportionné à un minimum d'antagonisme (3). » Rejetée hors du présent, elle recule et vient s'insérer dans la file des simulacres déjà localisés où son rang marque son ancienneté.

(1) *Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. I, p. 312.
(2) *Ibid.*, t. II, liv. I, ch II, p. 49.
(3) *Ibid.*

Si toutes les images s'objectivaient ainsi en arrière, faute de pouvoir s'extérioriser actuellement, cette hallucination régressive nous induirait sans cesse en erreur. Heureusement la localisation est à elle-même son contrôle et empêche la pure fiction de s'ériger en souvenir. Comme la sensation qu'elle répète, l'image emporte avec soi une durée, elle présente un bout antérieur et un bout postérieur caractérisés chacun par une forme de cassure particulière. Dans son voyage rétrograde elle glisse sur la ligne du temps vécu et ne se fixe que lorsqu'elle s'emboîte exactement par ses extrémités dans l'intervalle de deux autres simulacres à cassure correspondante. Cet ajustement ne se produisant pas pour les simples fictions, elles ne sont point reconnues comme passées. Pour le même motif, s'il se rencontre en notre esprit des souvenirs vagues, c'est que leurs arêtes émoussées ne trouvent point où s'accrocher. Il n'arrive jamais du reste qu'une image aille se fixer en avant de la sensation présente, car il faudrait, contre toute vraisemblance, que le bout postérieur de celle-ci put se raccorder étroitement au bout antérieur de celle-là.

Cette explication ingénieuse n'atteint pourtant pas son but et laisse le problème sans solution. La reconnaissance et la localisation dans le passé dépendent chacune d'une condition qui manque plus d'une fois à nos souvenirs. Que l'image réviviscente ne se trouve pas contredite par la sensation présente, d'elle-même elle s'objective, loin de reculer sur la ligne des événements antérieurs, et dès lors ne constitue nullement un acte de mémoire. Si d'ailleurs cette mémoire offre quelque lacune notable, un souvenir dont les deux voisins immédiats sont absents de la série, ne se différencie en rien d'un simple produit de notre fantaisie, dès qu'il n'est pas absurde. Le premier, reconnu comme passé, ne se localisera pas, faute d'ajustement bout à bout, et restera flottant ; en revanche le second, échappant au contrôle, pourra se donner comme passé. Ainsi ce contrôle automatique demeure inefficace et la tendance hallucinatoire d'une image, que des antagonistes bannissent du présent nous l'imposera presque nécessairement à titre de souvenir. Nous n'échappons à l'illusion directe que pour tomber dans l'illusion par ricochet. Il y a donc ou il peut y avoir des

rappels erronés ; c'en est assez pour que nous nous défiions toujours et que la mémoire, cessant de nous servir, cesse de nous intéresser.

Remarquons au surplus que Taine commet, à propos du souvenir, le même cercle vicieux que celui sur lequel repose sa théorie de la perception externe. Pour expliquer la connaissance par la projection au dehors de nos images, il suppose déjà en nous, antérieure à toute expérience, l'idée d'objectif que cette connaissance doit nous fournir. Pour expliquer la reconnaissance par le glissement des images, il doit nous mettre en possession de la notion de temps, l'idée de durée et de passé, qui seraient inconcevables sans le souvenir de nos états psychologiques antérieurs. Il aurait suffi d'ailleurs pour échapper au reproche sur ce point, de recourir à la perception immédiate d'une différence entre le présent et le passé, mais la thèse de la pure image à tendance spontanément hallucinatoire n'autorisait pas cette retouche plus conforme cependant à la réalité.

Le double phénomène hallucinatoire de la perception et de la mémoire conduit à la connaissance de l'esprit, où il faut bien démêler la réalité et l'illusion pour échapper à une erreur souvent commise. Aux yeux des spiritualistes, le pronom qui accompagne le verbe par lequel nous désignons nos opérations mentales prend une importance extrême, et ils en arrivent à considérer le *je* ou *moi* comme « un sujet ou substance ayant pour qualités distinctives certaines facultés (1) ». Pareils à des fantômes ces deux sortes « d'êtres explicatifs », facultés permanentes et âme substantielle, s'évanouissent sous le regard de l'analyse.

Il suffirait d'examiner avec attention les formules du langage courant pour établir que le *moi* n'est pas constitué d'autres éléments que de nos divers phénomènes spirituels. Dire *je goûte, je souffre, je me souviens,* c'est énoncer que le participe attribut qui dans ces expressions se trouve joint au verbe *être* est « un extrait du sujet, inclus en lui comme une portion dans un tout ». Condillac avait raison : nous sommes tour à tour une sensation de saveur, une douleur, un souvenir. Cependant le

(1) *Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. III, p. 338.

moi résultant n'est pas un simple total, car le tout comme tel précède sa division. Ce sont les événements qui y découpent des fragments pour l'observation ; mais de même qu'une planche partagée en triangles et en losanges par des lignes à la craie reste une et continue, « le moi n'est que la trame continue de ses événements successifs (1) ».

Regardons-y de plus près. Si le *moi* nous obsède jusqu'à nous apparaître doué d'une existence distincte, c'est que l'idée de *nous-mêmes,* comprise dans toutes nos sensations, tous nos souvenirs et toutes nos conceptions, les déborde, si loin que nous remontions la série de nos jours passés. La mémoire joue donc, dans l'élaboration de ce concept un rôle indispensable. Par le mot *moi* en effet, ou par le mot *personne,* ce que l'on affirme « c'est d'abord un quelque chose, un être », mais en second lieu « un être permanent », identique à lui-même à travers la durée et, par surcroît, lié à tel corps organisé. Cette permanence lui est essentielle, et comme elle est fournie par une accumulation de souvenirs, elle entraîne avec soi la notion précise des qualités qui la déterminent. Ayant dans le passé, à plusieurs reprises, imaginé, perçu, voulu, senti, je puis me dire capable de produire encore les mêmes actes ou de subir les mêmes modifications. Ces capacités me sont communes avec le reste des hommes ; d'autres me sont particulières, et toutes ensemble, groupées en un faisceau unique, composent le moi. Voilà la véritable notion de substance spirituelle, analogue à la substance matérielle : une collection harmonieuse de propriétés. Il faut se garder d'ailleurs d'ériger ces propriétés ou facultés en puissances occultes et mystérieuses. En tant que forces elles se réduisent à de simples possibilités, c'est-à-dire à une relation hypothétiquement invariable entre deux faits. « J'ai la faculté de comprendre un livre latin ; cela signifie que si je lis un livre latin, je le comprendrai. Cette action est possible pour moi parce que la condition, l'intelligence des mots latins, est donnée. Supprimons cette condition, la possibilité disparaît et la faculté périt (2). »

(1) *Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. III, pp. 344-345.
(2) *Intelligence*, t. II, liv. III, ch. I, p. 205.

Une autre observation achève de définir le moi. En signalant la tendance spontanée des sensations et des images à se projeter au dehors, nous ne les décrivons qu'à moitié. « Toute idée, conception, représentation, a une double face. D'un côté, elle est une connaissance ; de l'autre côté, elle est une émotion (1). » Ce caractère affectif, commun aux événements divers que nous nous attribuons, nous les fait apparaître comme intérieurs, « soit parce qu'à titre d'idées et de suites d'idées ils sont apposés aux objets et privés de situation, soit parce que leur emplacement apparent se trouve dans notre corps (2) ». Leur présence simultanée dans la mémoire rendrait tout acte complet de souvenir extrêmement long puisqu'il faudrait traverser la série entière des souvenirs intermédiaires à partir de la sensation actuelle. Le passé se projetterait devant nous en vraie grandeur et nous mettrions à atteindre psychologiquement un instant donné de notre existence disparue un temps égal à celui qui nous en sépare historiquement. Revivre par la pensée ne serait pas une métaphore mais une réalité irréalisable. Heureusement « certaines images éminentes » ont la propriété d'être « les substituts abréviatifs du groupe où elles sont incluses ». A mesure que l'oubli envahit le passé, le substitut abréviatif résume un groupe plus important, et le résidu dernier est « l'idée d'un quelque chose interne, d'un *dedans*... Ce dedans stable est ce que chacun de nous appelle *je* ou *moi* (3) ».

Qu'on ne se hâte pas de conclure sur ces lignes que Taine revient par un détour à l'être métaphysique, l'âme substratum de facultés, qu'il voulait combattre. S'il lui arrive à propos de la substance matérielle, d'employer quelques termes que l'on pourrait dire entachés de l'erreur spiritualiste, ou du moins d'hésiter entre plusieurs vues divergentes, ici sa doctrine promet plus de fermeté. Ce résidu obtenu par condensation des souvenirs est un pur abstrait : la réalité et la permanence qu'on lui prête sont des illusions favorisées par un langage inexact. « S'il semble fixe, c'est qu'il est incessamment répété ; en soi, il n'est qu'un extrait des événements internes ; il tire d'eux tout

(1) *Intelligence*, t. II, liv. III, ch. I, p. 209.
(2) *Ibid.*, p. 211.
(3) *Ibid.*, pp. 213 et 215.

son être » et se ramène, en toute rigueur d'analyse, à la superposition incessante du caractère qui leur est commun, le caractère de phénomènes *internes*.

Voilà le dernier mot de Taine sur le moi : on est en droit de ne pas le trouver définitif. Ce *dedans* « qui s'oppose à tout le dehors » ne mérite son nom, même à titre de simple concept mental, que s'il existe une ligne de démarcation bien nette entre les deux régions, ou mieux « un quelque chose » auquel nos événements psychologiques seraient intérieurs. La logique et le bon sens exigent un *contenant* distinct du contenu et indépendant de ses variations ; mais Taine préfère le leur refuser et tourner court plutôt que de paraître tomber à son tour dans ce qu'il appelle avec dédain *l'illusion métaphysique du moi*. Sans le savoir, il la côtoie cependant, entraîné par une comparaison qui déroute le lecteur plus qu'elle ne le guide. Si, pour la commodité de l'étude, nos idées, sensations et images découpent simplement dans la trame continue de notre vie spirituelle des tranches arbitraires comme les divisions marquées à la craie sur une planche, il y a toutefois cette différence qui fausse le rapprochement : sans la planche, les figures géométriques qui la partagent ne seraient pas possibles, elle les supporte et leur préexiste : au contraire « nos événements successifs sont les composants successifs de notre moi (1) », celui-ci n'a donc commencé qu'avec le premier terme de la série. Mais l'insistance avec laquelle Taine, à douze ans d'intervalle, développe deux fois cette comparaison ne permet pas de la supposer à ce point inexacte. Il affirme en effet l'unité et la continuité du moi : « on ne peut pas dire qu'il soit la série de ses événements ajoutés bout à bout, puisqu'il n'est divisé en événements que pour l'observation (2). » Il avait d'ailleurs écrit contre Jouffroy, en termes plus décisifs : « Dans la planche comme dans le moi, le tout précède les parties : le tout est sujet ou substance, les parties sont attributs ou qualités (3). » L'assimilation est rigoureuse, on le voit, mais dès lors, ou il faut croire que Taine, se contredisant, entend le mot *substance* au sens des spiritualistes

(1) *Intelligence*, I, liv. IV, ch. III, p. 343.
(2) *Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. III, p. 344.
(3) *Phil. classiq.*, ch. X, p. 250.

et enseigne avec eux que le moi est un être permanent, antérieur et distinct, par rapport aux phénomènes psychologiques, ou il faut se résigner à lui faire soutenir une chose purement inintelligible : la trame continue de notre vie mentale à la fois constituée par nos événements successifs et leur préexistant, une distinction établie après coup par besoin d'analyse et pourtant déjà contemporaine de la réalité, la personnalité résultant de l'accumulation des souvenirs et leur série intégrale précédant les circonstances qui les engendrent. On ne peut en douter, Taine se sent invinciblement attiré par ce « centre inétendu, sorte de point mathématique par rapport auquel nous définissons le reste et que chacun de nous appelle *je* ou *moi* » et il y résiste obstinément au nom d'un principe qu'il croit fondé sur l'expérience et qui s'oppose à elle. Il entend bien le témoignage de la conscience puisqu'il commence par le traduire avec force (1), mais la valeur scientifique de ce témoignage est pour lui très médiocre, et comme il a décidé que toute idée de stable et de permanent est illusoire, les faits doivent le céder aux raisonnements, et ils leur cèdent en les faussant.

L'autorité de la conscience et l'unité substantielle du moi sont cependant postulées par ce phénoménisme au nom duquel il les critique, et il ne peut les ébranler sans nuire à sa propre doctrine. La pluralité des sens par lesquels toutes nos connaissances nous parviennent et l'infinie complexité anatomique du système nerveux associé aux opérations mentales mettent l'empirisme dans l'obligation d'admettre une âme simple comme pièce nécessaire et centrale ou de s'abîmer dans l'inconséquence et le scepticisme. Si la perception extérieure suppose la comparaison antagoniste des images et des sensations, dont les antécédents physiologiques intéressent des organes distincts dans l'encéphale, c'est qu'il existe un aboutissant spirituel qui est le lieu des unes et des autres et où siège le juge témoin du conflit. Ce point de rencontre doit en outre demeurer identique dans les instants successifs de la durée, pour permettre le jeu du mécanisme de la mémoire. Les substitutions et les réductions qui tiennent dans la psychologie de Taine un rôle impor-

(1) *Intelligence*, t. II. liv. III, ch. I, p. 201.

tant n'infirment pas ces déductions car elles ne sauraient s'effectuer en dehors du centre dont nous parlons. Plus la part est grande des éléments matériels et sensibles dans une théorie de la vie mentale, plus la fonction d'un principe unificateur est indispensable. Cette exigence paraît avoir échappé à Taine, pour qui la substance spirituelle n'est qu'un fantôme créé par la conscience.

Le moi détruit, les facultés s'évanouissent en même temps, pour tomber au rang de pures possibilités. Mais ce mot recule le problème sans le supprimer ni le résoudre, sinon pour lui qui rejette l'idée de cause, du moins pour nous. A ce qu'il prétend, posséder une faculté ou capacité doit se traduire : pouvoir faire ou pouvoir subir quelque chose dans de certaines conditions. Par exemple la faculté de comprendre un livre latin se réduit à ceci : à telle condition déterminée le lecteur comprendra ce livre. Quelle condition ? L'intelligence des mots latins. Dire que moyennant l'intelligence des mots latins on pénètre le sens d'un ouvrage de langue latine c'est affirmer la liaison de ce second fait au premier toutes les fois que celui-ci est donné. Mais ce second fait est intermittent : le premier dans les intervalles n'est-il donc qu'un néant ? L'humaniste qui demande l'*Enéide* ne diffère-t-il en rien de son valet de chambre qui la lui apporte ? Pareilles assertions seraient absurdes. Taine y conduit cependant, puisqu'il déclare les mots *faculté, capacité* tout relatifs et équivalents à celui de pouvoir, et soutient ensuite qu'en soi « un pouvoir n'est rien sauf un point de vue... la particularité qu'a un fait d'être constamment suivi par un autre », mais particularité que nous prenons, de façon très illusoire, pour permanente et créatrice (1).

Toute cette théorie de l'esprit légitime après coup la méthode pratiquée dans l'*Intelligence*. Démentie dans la question capitale du moi par une prétendue expérience, la conscience se trouve disqualifiée comme instrument de découverte psychologique. Ainsi ne suffit-elle plus : sa portée est aussi restreinte que ses illusions nombreuses, et sans cesse il faut l'aider, la

(1) *Intelligence*, t. II, liv. III, ch. I, p. 205, et t. I, liv. IV, ch. III, p. 341.

contrôler et la diriger (1). Ayant tranché « l'amarre qui l'attachait jusqu'ici à la métaphysique (2) », Taine relia plus étroitement l'étude de l'âme aux recherches de la physiologie et de la pathologie. L'examen des faits anormaux ou extraordinaires, et surtout l'expérimentation doivent suppléer et remplacer l'observation interne : de là, cet appareil scientifique, qui occupe jusqu'à les encombrer certains chapitres de l'ouvrage. Sans nier le surcroît de lumière qui peut jaillir de ces confrontations, on ne doit pas présumer trop vite que l'enquête étant plus large s'en trouve par là plus solide. Cela seul suffirait à la rendre suspecte que l'auteur de l'*Intelligence* l'a conçue dans un dessein d'hostilité à la métaphysique ; et bien qu'il n'en ait tiré en définitive que les théories qu'il y avait mises, on comprend aisément combien il est facile de la détourner au profit de vues systématiques. La priorité donnée aux cas morbides ou monstrueux sur les cas normaux est une marche à rebours très contestable : ce n'est pas le désordre qui peut définir l'ordre, ni la maladie la santé. Si l'étude des formes multiples de l'obsession ou de la folie révèle des faits qu'une conscience normale ignore, en revanche, les phénomènes dont celle-ci témoigne clairement ne sauraient être rejetés au nom de données pathologiques contradictoires. Quant au rôle prépondérant attribué aux travaux et aux constatations de la physiologie, il tend à déprécier la valeur du témoignage interne, à mettre les faits de conscience au second plan et à les présenter comme un aspect subjectif et illusoire des modifications de la substance nerveuse. La porte s'ouvre ainsi à une conception qui n'est pas neuve en elle-même, mais dont certains rapprochements inattendus accroissent l'intérêt et la valeur. « La psychologie est aujourd'hui en face des sensations prétendues simples comme la chimie à son début était devant les corps prétendus simples (3) ». Or, on est parvenu à dissocier ces corps, qui avaient jusque-là résisté à toutes les analyses, et d'autre part, on connaît nombre de composés très différents en

(1) *Intelligence*, préface.

(2) L'expression est de M. A. Binet, dans l'*Introduction à la Psychologie expérimentale*.

(3) *Intelligence*, t. I, liv. III, ch. I, p. 175.

propriétés et formés d'éléments identiques, au nombre de molécules près. Il est donc vraisemblable que l'apparente simplicité et la diversité des phénomènes de conscience sont relatives à la grossièreté de notre instrument d'observation interne et que, la physiologie aidant, on isolera les unes des autres des modifications mentales inconscientes. Pour qui sait avec exactitude les conditions physiques de nos événements moraux, dit Taine, « il est clair que la capacité d'apparaître à la conscience n'est propre qu'à certains de ces événements. Au-delà d'un petit cercle lumineux est une grande pénombre, et plus loin une nuit indéfinie ; mais les événements de la nuit et de la pénombre sont réels au même titre que les événements du petit cercle lumineux (1) ». Suivant leur siège, moëlle, protubérance, lobes cérébraux, les mouvements nerveux auraient trois degrés de complication, auxquels correspondraient trois degrés de sensation, et d'une façon générale, dans toute l'échelle zoologique, les actions moléculaires des centres provoqueraient les événements moraux, les uns conscients, les autres « de plus en plus éloignés de la conscience, sans qu'on puisse mettre un terme à la série de leurs dégradations croissantes, et cet abaissement successif a sa contre-partie dans l'atténuation du système nerveux (2) ».

Malgré l'ensemble de faits et d'expériences dont se trouve étayée cette thèse de l'*inconscient,* elle n'est pas moins essentiellement contradictoire ici que chez tous ceux qui la défendirent avant Taine. La réfutation est classique, et il suffirait de la signaler en passant. Mais la solidité apparente qu'elle emprunte aux sciences biologiques, tourne au profit d'une doctrine que l'on a parfois crû trouver au fond de la pensée inspiratrice de l'*Intelligence,* le matérialisme. Taine est-il matérialiste ? La question doit être élucidée. On ne peut le contester, la pente de ce côté est très forte en plus d'un endroit du livre. Nier l'âme substantielle, jeter le discrédit sur l'introspection, mettre l'inconscient à la base de la vie psychologique, et faire saillir le côté physiologique des phénomènes mentaux, regarder

(1) *Ibid.*, t. I, liv. IV, ch. I, p. 284.
(2) *Ibid.*, p. 291.

le moi conscient non comme le théâtre permanent, mais comme le reflet accidentel des opérations sensibles et cognitives commencées dans le cerveau, tous ces traits, auxquels on reconnaît l'œuvre capitale de Taine, motivent l'accusation. Il la repoussa nettement à plusieurs reprises, surtout à propos d'une phrase « plus paradoxale dans sa forme que dans son fond », comme la juge P. Bourget, où il disait : « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours des causes... Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et comme le sucre (1) ». La formule, il est vrai, sonnait un peu dans la tonalité de Cabanis et de Büchner, mais l'auteur n'eût pas de peine à s'en expliquer (2). Sa réponse la plus décisive est dans cette ligne : « Je suis si peu matérialiste, qu'à mes yeux le monde physique n'est qu'une apparence, produite par le jeu de notre perception extérieure ». Taine, en effet, ne rompit jamais avec l'idéalisme, auquel il s'était initié par l'étude de Hégel, quoi qu'il se mêlât cependant de phénoménisme. « Il n'y a plus aujourd'hui que deux entités verbales, le moi et la matière... aux deux extrémités de la science ». Comme toutes les autres, elles s'évanouissent au contact de l'expérience; et ainsi « dans le monde physique, comme dans le monde moral, il ne reste rien de ce qu'on entend communément par substance et force... La notion de *fait* ou *événement* correspond seule à des choses réelles (3) ». N'accordant pas plus d'existence aux corps qu'aux esprits, il se place également loin des matérialistes et des spiritualistes, mais dans l'effort du combat qu'il livre à ceux-ci, il paraît vouloir s'appuyer à la doctrine adverse et s'en rapproche effectivement. Aussi rien ne serait plus facile, comme le montre l'abbé de Broglie, que de transposer sa doctrine et la transformer en une autre toute opposée, dont on vient de voir qu'elle présentait plus d'une apparence. L'équivoque a été souvent commise : « bien peu ont compris ou cherché à comprendre sa vraie pensée, qui est l'idéalisme;

(1) *Littérature anglaise*. Introduction.

(2) Voir Lettres du 18 octobre 1867 à Mme C. Coignet, et du 19 décembre 1872 au Directeur des *Débats*.

(3) *Intelligence*, t. I, liv. IV, ch. III, p. 349.

beaucoup ont été par là confirmés dans leur propre pensée, qui était le matérialisme (1).

La psychologie de Taine s'achève dans sa logique, où d'abord le sensualisme engendre un nominalisme radical dont il se défend d'ailleurs et qu'il finira par abandonner sans l'avouer. La connaissance scientifique et ordonnée s'y organise par le même processus que la connaissance fragmentaire : deux substitutions consécutives, de la sensation au mouvement nerveux et de l'image à la sensation, expliquaient la perception du non-moi, le rappel du passé et l'idée de moi ; une troisième, de l'idée à l'image, fournit le *concept,* qui n'est, suivant une métaphore ingénieuse, qu'une « connaissance sensible montée en grade (2) ». Comme l'avait soutenu Cousin, on n'arrive pas aux notions et aux vérités générales par addition d'un nombre limité d'expériences, mais on dispose d'un autre moyen, qui est l'abstraction, où se concentre toute l'activité intellectuelle (3). Quand un sens nous a fourni les images d'un certain nombre d'objets semblables entre eux par quelque côté, l'esprit dégage leur élément commun, il le détache et l'isole. Cet extrait ne peut se représenter, puisqu'il n'est que le fruit d'un artifice mental ; mais, en correspondance avec lui, nous éprouvons une *tendance* qui évoque en nous un nom ou signe sensible : l'extrait et le nom se soudent en un couple indissoluble. En tout cela rien qui ressemble à une idée générale, car l'idée est image — et l'image est toujours individuelle. Mais à chaque fois que l'élément commun apparaît dans un être, aussitôt le nom associé vient à l'esprit et sur les lèvres, et inversement le nom prononcé appelle cet abstrait et l'image vague qui l'accompagne, car, malgré l'abîme qui les sépare, une image fuyante, suggérée par le nom, suit toujours l'extrait dont ce

(1) Le *Positivisme et la Science expérimentale*, t. I, liv. III, ch. VII, p. 290. La troisième édition de l'*Intelligence*, publiée en 1878, diffère assez notablement des deux précédentes à cet égard. Taine y affirme davantage sa vraie pensée en déclarant qu'au moins en apparence la conscience ne se ramène pas au mouvement constitue l'événement principal, et donne ainsi moins de gages au matérialisme. (Cf. *op. cit.*, t. I, liv. IV, ch. II).

(2) PEILLAUBE : *Théorie des Concepts.*

(3) *Phil. classiq.*, ch. VII, p. 157.

nom est le substitut. On peut donc soutenir que nous possédons des idées générales, à condition de ne pas se duper soi-même et de ne pas les situer dans une région illusoire au-delà des mots généraux : elles sont ces mots eux-mêmes, non réduits à l'état de simples sons, mais doués du pouvoir de signifier une série de faits ou d'individus semblables (1).

Pour ne pas dépasser les limites de cet exposé, il faut se borner à montrer que les notions mêmes sur lesquels repose cette théorie des concepts, se refusent à entrer dans le cadre de psychologie sensualiste où Taine voudrait les enfermer. Dans le *couple* auquel appartient le mot comme *signe*, il est difficile d'apercevoir plus que ce mot : l'autre terme, qu'il doit signifier, n'est rien au point de vue intellectuel, car n'étant qu'un abstrait, un fragment et non une image, il n'a aucune valeur représentative. On ne se rend pas mieux compte de la *tendance* qui provoque une expression, puisque cette expression se trouve n'avoir rien d'intérieur à manifester au dehors. Il est vrai que revenant sur la même question, au deuxième volume de l'*Intelligence*, l'auteur parle « de pensées d'une espèce distincte », qui correspondraient en nous aux caractères communs extraits et qui seraient nos idées générales ; mais cette vue conceptualiste est à peine énoncée, que reparaît la théorie de l'idée générale qui n'est qu'un nom. En définitive, si le nominalisme est au fond la vraie doctrine professée par Taine, les mots *couple, signe, tendance, expression* sont eux-mêmes de purs *flatus vocis* sans aucune réalité qui y réponde.

Il semble bien plutôt qu'au rebours de l'illusion qui, selon lui, ferait distinguer entre le concept et le nom, Taine se soit donné l'illusion de les confondre. Ce qui le laisse supposer, c'est qu'en un autre endroit de son livre il distingue deux catégories d'idées générales, celles qui sont des *modèles* et celles qui sont des *copies* (3). Ces dernières peuvent donc avoir un contenu positif, correspondant aux caractères généraux qui se trouvent dans les choses, et l'œuvre de l'homme est justement d'arriver à une coïncidence aussi exacte que possible. « Une

(1) *Intelligence*, t. II, liv. IV, ch. I, p. 259.
(2) *Ibid.*
(3) *Intelligence*, t. II, liv. IV, ch. I.

série de remaniements, additions et corrections, celle-ci indéfinie, qui se poursuit de génération en génération et de peuple en peuple », voilà la recherche scientifique, dont le progrès incessant distribue « les êtres en classes de plus en plus naturelles », à mesure que se forment les idées nées avec les signes et rectifiées par degrés (1). Les idées générales utilisées par les sciences qui, « comme les mathématiques, traitent du possible », ne sont pas moins conformes à la réalité, bien que nous les construisions sans examiner leur correspondance avec la nature. Quelle que soit l'approximation, on peut dire que les choses s'ajustent à ces cadres préalables établis par nous, « d'abord parce que les éléments mentaux de l'un sont calqués sur les éléments réels de l'autre, ensuite parce que la structure artificielle du contenant se trouve d'accord avec la structure naturelle du contenu (2) ».

Des idées résultent les jugements. Dans les êtres, les caractères ne se montrent jamais isolés, mais liés de façon à constituer des couples qui s'appellent des lois. « Penser une loi, c'est former un jugement général » grâce auquel, le premier caractère d'un couple une fois constaté, sans examen et les yeux fermés, on peut affirmer la présence du second. Les idées accouplées sont-elles produites par *extraction,* leurs liaisons s'établissent par voie inductive ; sont-elles au contraire issues d'une combinaison, leurs liaisons sont démêlées par voie déductive. L'adaptation aux choses des jugements du premier groupe commence par une hypothèse et se vérifie à l'aide des quatre méthodes expérimentales si bien décrites dans le *Système de Logique,* que Taine cite abondamment. Parvenu aux lois « qui concernent les choses possibles », il ne croit pourtant pas qu'il soit plus juste de soutenir avec Stuart Mill, « que les vérités dites nécessaires, ayant la même origine que les vérités d'expérience, sont sujettes aux mêmes restrictions et aux mêmes doutes », que de regarder, à la suite de Kant, ces propositions comme « l'œuvre d'une force interne et l'effet de notre structure mentale (3) ». Contre l'un et l'autre, il prétend

(1) *Intelligence*, t. II, liv. IV, ch. I, *passim.*
(2) *Ibid.*, p. 282.
(3) *Ibid.*, t. II, liv. IV, ch. II, pp. 379 et suivantes.

que les deux données liées dans le couple « sont telles que la première enferme la seconde ». Tous les jugements *a priori* ne pouvant être, ainsi que l'enseigne Hégel, que des jugements analytiques, aucune circonstance ne saurait trouver place pour s'insérer entre les deux idées qu'ils lient et les disjoindre. Leur vérité absolue entraîne « des conséquences très vastes et des vues sur le fond de la nature, sur l'essence des lois, sur la structure des choses (1) ».

La plus importante de ces conséquences et la plus large de ces vues satisfait le besoin de métaphysique que Taine portait dans toutes ses recherches. Elle est d'un disciple de Spinoza et de Hégel, bien plus que d'un empiriste. Tandis que dans les sciences de construction, la raison explicative des faits et des lois se trouve aisément, elle échappe souvent à nos efforts dans les sciences d'expérience. Ce contraste laisse présumer que si nous pouvions appliquer dans celles-ci, les procédés qui réussissent dans celles-là, nous y ferions les mêmes découvertes. « On arrive ainsi à considérer les sciences de construction comme un exemplaire préalable de ce que doivent être les sciences d'expérience ». Dans le monde idéal et dans le monde réel, l'ordonnance générale est analogue en effet et identiques sont les matériaux : c'est dans la nature que l'esprit trouve le nombre, la ligne, le mouvement, la vitesse, la force. Les composés artificiels ne diffèrent des composés naturels que par une plus grande simplicité, l'ajustement rigoureux s'obtient par rectification progressive et insertion d'éléments supplémentaires perturbateurs. Dès lors, les théorèmes des sciences de construction sont les lois de la réalité, l'ordre de l'être concorde avec l'ordre de la pensée, et l'univers « n'est qu'une arithmétique, une géométrie, une mécanique appliquées (2) ». Si l'on considère, à la lumière des découvertes récentes, que tous les phénomènes physiques connus se présentent comme des formes particulières du mouvement, le monde paraît constituer un système de corps, moteurs ou mobiles, dont les changements se ramènent au passage de l'un à l'autre de cer-

(1) *Intelligence*, t. II, liv, IV, ch. II, p. 385.
(2) *Ibid.*, p. 452.

taines quantités de ces mouvements, et l'ordre de l'univers consister en un pur problème de mécanique.

Ce réalisme scientifique aboutit à l'idéalisme. L'axiome de raison explicative n'est pas plus que les autres une suite de la structure innée de l'esprit, il se démontre par l'analyse et développe une supposition en démêlant *du même* entre les deux données qu'il lie. Il est donc nécessaire, et son absolue universalité rejaillit sur le principe de l'induction et le principe de causalité, s'appliquant aussi bien que possible au réel, ou plutôt s'appliquant aussi bien au réel qu'au possible. De même qu'on regarde la quantité réelle comme un cas particulier de la quantité imaginaire, « ne pourrait-on pas admettre que l'existence réelle n'est qu'un cas de l'existence possible, cas particulier et singulier, où les éléments de l'existence possible présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas ? (1) » Cette conception inattendue et bien hégélienne fournie par une généralisation mathématique, renferme cependant une contradiction. Comment le *possible* peut-il présenter certaines conditions douées d'efficacité sans être déjà réelles ? mais ces conditions réelles précéderaient la réalité, et dès lors sont inconcevables. « On peut bien, dit A. de Margerie, assembler ces mots : « L'existence actuelle n'est qu'un cas de l'existence pos- « sible » ; mais on ne peut pas les penser ensemble sans contrevenir aux lois fondamentales de la pensée (2). » Taine ne s'embarrasse pas à la discuter : des faits il est remonté à une vue générale de l'esprit et du monde, il touche à la formule créatrice, il est au seuil de la métaphysique et s'y arrête.

CONCLUSION

On peut s'y arrêter avec lui. Aussi bien, il est revenu presque à son point de départ, et la conclusion de l'*Intelligence* ramène la préface des *Philosophes Classiques*. C'est en ce sens qu'il est exact de parler, pour Taine, de doctrine immuable. Hégel et

(1) *Intelligence*, II, liv. t. IV, ch. III, p. 462.
(2) *H. Taine*, p. 175.

Spinoza avaient été ses premiers maîtres : guidé par eux, il a conçu l'univers comme une vaste mathématique appliquée, dont les formules constitutives, jusqu'aux axiomes fondamentaux, se retrouveraient dans les lois de la pensée. Le positivisme l'a rendu plus circonspect ou du moins a fortifié, au profit de l'équilibre, son autre tendance native, le goût pour la démonstration et le besoin de données expérimentales. Même la charge un moment paraît trop forte : sous le poids des faits, normaux ou anormaux, on voit fléchir la ligne jusqu'alors rigide de sa philosophie, elle s'incline, mais après un certain temps de contact avec l'empirisme, elle se relève et reprend sa position primitive. L'histoire de la pensée de Taine revêt ainsi elle-même l'aspect d'un problème de mécanique qu'il imposait à l'univers, et ses états successifs représentent les résultantes diverses entraînées par les variations des forces composantes.

La caractéristique générale reste celle d'une métaphysique à la fois scientifique et logique : *scientifique,* elle demande aux réalités minutieusement étudiées et méthodiquement connues de fournir les éléments de la synthèse ; *logique,* elle organise cette synthèse sur un plan idéal dont la simplicité et la cohérence garantissent son exacte et définitive correspondance aux choses. Voilà comment se combinent, non sans quelque effort visible, il est vrai, la notion physique du mouvement élémentaire, et le concept abstrait de la nécessité. On a vu si le mécanisme moniste capable de satisfaire à la double forme intellectuelle de Taine, réalise cette harmonieuse fusion, et de quelle façon il se propose d'étendre ses prises à tous les domaines et unifier le contenu de toutes les sciences. Il reste à signaler brièvement quelques-unes des conséquences les plus immédiates et les plus importantes par lesquelles une œuvre si variée « de psychologie pure ou appliquée » offre le cachet de puissante unité que lui reconnaissent les critiques.

Il serait aisé de montrer comment l'illusion métaphysique du moi entraîne logiquement l'illusion morale de la responsabilité ; on pourrait regretter d'ailleurs, comme une lacune, le silence fait autour de l'idée du devoir, dans l'étude des jugements et axiomes universels ; mais ces questions sont décidées par le rigide déterminisme établi au centre de la vie psychologique.

Si l'âme « a son mécanisme comme une plante (1) », il faut bien conclure que « cette ancienne croyance à la liberté humaine est démentie par la raison et par l'expérience et n'a aucun fondement certain. L'histoire de l'homme se montre comme une géométrie concrète et divine et tout s'enchaîne (2) ». La morale est donc une science, non normative, mais descriptive ; elle constate, explique et ne dirige pas : tout son rôle est de préciser et de justifier la situation réciproque de l'univers et de l'homme.

Cela même autorise Taine à rejeter les conséquences que l'on tire de son déterminisme, et qu'il appelle « immorales (3) » : elles résultent d'une fâcheuse interprétation des termes, que de pseudo-spiritualistes « épaisissent en allégories ». On peut donc nier la liberté et admettre la responsabilité. Pour cela, il faut comprendre que chaque société, ayant sa structure et ses éléments, a aussi « ses conditions vitales ». « En chaque siècle et chaque pays, ces conditions vitales sont exprimées par des consignes plus ou moins héréditaires qui prescrivent ou interdisent telle ou telle classe d'actions. Quand l'individu pense à l'une de ces consignes, il se sent *obligé;* quand il y manque, il a du *remords ;* le conflit moral est la lutte intérieure qui s'engage entre la consigne générale et le désir personnel (4). » Voilà donc, suivant une formule aujourd'hui courante, la question morale devenue question sociale. Quiconque sait renoncer à l'individualisme et possède le sens social, se considère comme une molécule dans l'organisme de l'État, et fonde toute l'Éthique sur cette base fournie par Spinoza : « L'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire. » Il est toutefois une règle des mœurs, le renoncement à soi-même et l'ataraxie stoïcienne. Accepter l'ordre éternel des choses, s'efforcer de comprendre et d'accepter la hiérarchie des lois nécessaires qui régissent le cosmos, tel est le principe fataliste qui en art, en critique et en histoire fonde l'amoralisme.

(1) *Essai sur Tite-Live.*

(2) *De la Liberté* (26 avril 1851). Cette étude remonte il est vrai à la jeunesse du philosophe, mais à toutes les occasions qu'il a rencontrées dans la suite, il s'est prononcé dans le même sens.

(3) Lettre à Mme C. Coignet, 31 juillet 1869.

(4) *Origines*, t. V, *le Gouvernement révolutionnaire*, p. 158.

C'est en effet une autre suite du déterminisme que l'indépendance de l'art comme de la science. L'homme est un théorème qui marche. Chacun peut se redire les vers du héros romantique :

Je suis une force qui va.
Où vais-je ? Je ne sais. Mais je me sens poussé
D'un souffle impétueux, d'un destin insensé (1).

Cette force irrésistible dont on arrive bien cependant à préciser le sens et à doser les éléments, c'est le caractère dominant, la faculté maîtresse. La race, le moment, le milieu y travaillent et fixent la structure mentale de l'écrivain et de l'artiste, comme du conquérant et de l'homme d'État. Les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être « sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris (2) ». Ils sont par là même mesurables et prévisibles.

C'est en ce sens et en ce sens seulement que l'histoire est la leçon et la lumière de l'avenir. Car, en tant que science, elle est indépendante de toute donnée morale, et elle partage avec la critique ce privilège. L'artiste n'a pour but que de produire le beau, le savant que de trouver le vrai : les changer en prédicateurs c'est les détruire. Le rapport étroit de la production intellectuelle avec le tempérament conditionné par son élément principal et ses facteurs constituants, érige la critique en science positive : découvrir cette relation nécessaire, faire abstraction de soi et motiver son admiration, donner comme base à son jugement, non une impression ou un goût mal défini et dont on ne discute pas, mais un principe objectif dûment justifié, pousser l'impartialité jusqu'à l'indifférence et s'abstenir de toute préoccupation morale, telles sont les règles qui s'imposent désormais au nom d'une psychologie mieux informée (3).

M. BAELEN.

(1) V. Hugo, *Hernani*.

(2) *Essai sur Tite-Live*. Préface.

(3) On sait que malgré tout son stoïcisme et son naturalisme, Taine ne réussit pas à rester longtemps impassible ni devant les événements, ni devant les œuvres. Le professeur de l'École des Beaux-Arts et surtout le patriote qui, au

ERRATA

Les épreuves et le manuscrit de l'article *le Mécanisme moniste de Taine,* paru dans le numéro de septembre, n'étant pas parvenus à l'auteur par suite d'une erreur d'adresse, un assez grand nombre de fautes se sont glissées dans l'impression.

Les lecteurs ont restitué d'eux-mêmes :

Barzellotti, au lieu de *Bargellotti*, p. 275, note.

cinq ou six, au lieu de *cinq ou dix,* p. 277.

phénoménisme, au lieu de *phénomène*, p. 282.

sous au lieu de *sans,* p. 283, ligne 7.

infinité au lieu de *affinité,* p. 287.

Ils ont dû lire, page 288, *montrent,* 15e ligne, et *s'exprime,* 29e ligne.

Il faut lire également :

par amour du savoir, non *du devoir*, p. 274.

de la hantise, non *de la routine,* p. 276.

paraît une fois, non *une fin,* p. 281.

En face de la réalité, non *La face,* p. 281.

n'est bornée par aucun, non *n'est donnée,* p. 285.

les restaurer, non *la restaurer,* p. 285.

à la date, non *à la hâte,* p. 286.

C'est par erreur aussi que les deux mots *saurait,* p. 275 et *parfois,* p. 281, ont été mis en italique et que *même* prend la place de *mais* en deux endroits, p. 282, ligne 4, et p. 287, ligne 21.

Signalons enfin cette coquille irrévérencieuse... pour la physiologie et la psychologie : il ne s'agit pas de *berner* Taine, mais de le *borner* dans son activité (p. 274).

M. B.

sortir de la guerre de 1870, commence sa « consultation de médecin » sur le malaise dont souffre son pays, démentent chez lui le positiviste. Le « crocodile » dont on a vu le culte en France à la fin du siècle dernier, n'est pour lui ni un dieu, ni un philanthrope, mais une « bête malfaisante ». (Voir la Préface du *Gouvernement révolutionnaire, Origines de la France contemporaine.*)

LE VIe CONGRÈS INTERNATIONAL DE PSYCHOLOGIE

A GENÈVE (3-7 AOUT 1909)

Genève vient d'offrir la plus gracieuse et la plus somptueuse hospitalité à 600 psychologues assemblés de tous les pays. La cordialité de l'accueil et l'entrain des fêtes, autant que la splendeur du site, disposaient admirablement ces expérimentateurs de laboratoire ou ces scrutateurs du monde intérieur à faire autre chose que de la psychologie de cabinet ou à la faire d'une manière plus humaine. Aussi les discussions furent-elles encore plus animées que de coutume, quelquefois même passionnées.

L'organisation du Congrès présentait quelques caractères nouveaux. Pour éviter l'affluence toujours croissante et un peu encombrante des communications individuelles sur les sujets les plus disparates, on avait mis à l'ordre du jour dix-sept thèmes de discussion seulement et désigné d'avance pour les introduire un nombre limité de rapporteurs. Les rapports, publiés avant le Congrès, se trouvaient entre les mains de tous les adhérents, pour leur permettre de se préparer à la discussion. Un certain nombre de communications individuelles (55) et de démonstrations pratiques (6) furent jointes aux rapports ou présentées en séances spéciales. En principe toutes les séances étaient plénières ; plusieurs salles de l'Université, toutefois, furent mises à la disposition des groupes de congressistes qui désiraient prolonger leurs discussions spéciales au-delà du temps accordé par l'horaire. C'est ainsi que la *psychologie religieuse,* ou les questions soulevées à propos des phénomènes religieux, furent l'objet ici ou là d'interminables joutes pendant toute la durée du Congrès.

Encore un détail nouveau de l'organisation : Les éditeurs Rivière, Alcan, Bloud et Klincksieck de Paris, Vieweg de

Brunswick et Kündig de Genève, avaient exposé leurs collections d'ouvrages psychologiques ou philosophiques, et plusieurs constructeurs leurs appareils de psycho-physique et de psycho-physiologie.

Pour mettre un peu d'ordre dans la variété des rapports, nous diviserons ce compte-rendu en quatre parties : La psychologie religieuse, la psychologie technique, les questions d'unification, la psychologie pédagogique.

I

PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

La psychologie religieuse, introduite pour la première fois dans les Congrès internationaux de Psychologie, s'est adjugé tout de suite une place prépondérante, à rendre jalouses toutes les vieilles disciplines techniques ou générales. Il est vrai que le grand nombre des congressistes qu'elle passionna ne surent pas toujours se tenir sur le terrain de la pure psychologie, — cette attitude est-elle possible ? — et que la métaphysique toujours repoussée et toujours envahissante, accapara une large part de l'attention et de la discussion. Mais cela même témoigne de l'importance et de l'intérêt éternel des problèmes religieux : nous ne nous en plaindrons pas.

Les professeurs Höffding (Copenhague) et Leuba (Bryn-Maur) avaient été chargés des rapports.

Celui de M. Höffding sur le *Problème et la méthode de la Psychologie de la Religion* est pour une part le résumé très abstrait de sa très abstraite *Philosophie de la Religion :* « Chacun de nos sentiments dépend d'un besoin qui demande à être satisfait. » Tels sont le plaisir et la douleur qui ont pour objet la santé et la force vitale, tels encore les sentiments esthétiques, intellectuels et moraux. Le sentiment religieux n'est attaché à aucun de ces domaines ; il résulte des expériences que suscite le sort de tous ces intérêts particuliers dans la vie réelle ; il suppose donc que l'homme n'est pas — ou ne croit pas être — le maître absolu de son sort et du sort de ses valeurs. — La

religion se manifestant par des faits historiques, « l'observation et l'analyse psychologique ne suffiront pas à son étude. Il faut absolument que ce qu'on pense avoir trouvé par la voie purement psychologique soit confirmé et complété par la voie de l'histoire ». Cette méthode psychologique et historique permettra souvent d'expliquer la naissance et l'évolution des phénomènes religieux ; lorsque des difficultés se présenteront, lorsque des faits tout nouveaux paraîtront, on ne fera pas appel pour cela à des causes transcendantes, mais on affirmera des forces psychiques nouvelles et on cherchera à déterminer leur rapport avec les forces déjà connues.

Le rapport de M. Leuba sur la *Psychologie des phénomènes religieux* comprend deux parties. Dans la première, il reprend sa conception familière de la *Religion comme fonction biologique :* La religion n'est essentiellement ni un système de croyances, ni un pur sentiment, ni la recherche de la solution d'un problème, c'est « une manifestation complète de vie », c'est « cette portion de la lutte pour la vie qui se fait avec l'aide de « certaines forces de l'ordre spirituel ». Elle suppose des connaissances, mais elle ne consiste pas à connaître. « Dans ses « moments religieux l'homme veut être : dans ses moments philosophiques il *veut connaître*. Dans la seconde partie de son rapport, M. Leuba cherche à définir *les relations de la religion avec la science et la philosophie*. Ainsi posée, la question prend, pour nous Européens, un sens classique : Est-ce que la science et la religion s'excluent l'une l'autre ? Et c'est ce sens que la plupart des auditeurs de Leuba lui donnèrent, ce qui créa un malentendu persistant. Car M. Leuba entendait donner cet autre sens à la question : Est-ce que la science a le droit de traiter selon ses méthodes les phénomènes religieux ? Et il répond oui. Si originaux et si compliqués que soient les phénomènes religieux, ils sont essentiellement des phénomènes de conscience, c'est-à-dire de nature essentiellement psychologique. Les sentiments, les pensées et les actions religieuses sont encore des sentiments, des pensées et des actions. Il n'y a point d'intuition spécifiquement religieuse, en ce sens qu'il y faudrait voir une faculté spéciale qui ne s'exercerait que dans l'expérience religieuse et que ne posséderaient pas ceux qui n'ont pas actuelle-

ment cette expérience. Pourtant M. Leuba récuse l'argument d'exception, qui dénie le droit de traiter des phénomènes religieux à tout psychologue qui n'est pas en activité mystique. Il revendique la compétence de tout psychologue dans l'analyse objective de phénomènes qu'il ne partage pas.

Le rapport de M. Höffding fut assez peu discuté. Signalons toutefois l'objection de M. Billia (Turin) qui n'admet pas ce postulat que la psychologie de la religion fait partie de la psychologie générale : la religion, loin d'être une forme particulière de la vie psychique, l'embrasse toute entière, ou n'est pas la religion.

Le rapport de M. Leuba, la seconde partie surtout, fut au contraire l'objet — ou plutôt peut-être l'occasion — de discussions très vives qui se prolongèrent, tout le Congrès durant, dans des séances particulières et jusqu'au milieu des fêtes, au son des violons, sur le lac ou dans les parcs illuminés. A vrai dire, ces discussions furent embrouillées et probablement peu fructueuses, non seulement à raison du malentendu déjà signalé — et presque inévitable — entre métaphysiciens et psychologues, mais encore à cause de l'insuffisante documentation des psychologues eux-mêmes. C'est ainsi qu'à la question deux fois posée par M. Alexis Bertrand (Lyon) et par M. l'abbé Pacheu : Le subliminal explique-t-il tout le mysticisme ? On ne sut répondre que par des généralités, sans apporter aucun fait.

La question de méthode défraya la plupart des discussions : elle se posa d'elle-même à maintes reprises, notamment lorsque M. Raphaël Dubois (Lyon) affirma du ton le plus catégorique que la religion étant toute entière dans le dogme, la science écrase celle-là en détruisant celui-ci, ou lorsque, tout à l'opposé, M. Lutoslawski (Cracovie), avec une éloquence fougueuse, se posa en champion de l'Église catholique et du surnaturel. M. Bertrand, le collègue de M. Dubois, protesta au nom de l'esprit scientifique, qu'il ne faut écraser ni rien ni personne, mais étudier scientifiquement, c'est-à-dire impartialement, les phénomènes religieux tels qu'ils sont donnés. Et M. l'abbé Pacheu, dans une belle langue poétique et oratoire, montra comment les croyants et les théologiens, catholiques ou protestants, peuvent, aussi bien que les autres, adopter un point de vue stric-

tement psychologique dans les études religieuses : Car l'organisme psychologique peut être comparé à un instrument de musique que peuvent toucher des exécutants plus ou moins habiles ; qu'il réponde à une influence naturelle ou surnaturelle, il vibrera toujours comme un organisme psychologique, et ces vibrations forment à elles seules un objet de science. M. le pasteur Rochat n'admet pas qu'un psychologue dépourvu du sens religieux puisse utilement étudier les phénomènes religieux. Il fut pris à partie par M. Bernard-Leroy (Paris, École des Hautes-Études) qui lui reproche d'exploiter la psychologie religieuse au profit de l'apologétique et soutint qu'il n'est pas plus nécessaire d'être religieux pour parler scientifiquement de religion, que d'être fou pour traiter de pathologie mentale. M. Fulliquet (Genève) et M. l'abbé de Munnynck (Fribourg) s'efforcèrent à leur tour de préciser le rapport de la psychologie avec la métaphysique, notamment avec la théorie de la connaissance. M. Höffding clôtura la discussion du mercredi matin en remerciant ironiquement les théologiens des leçons de méthode qu'ils venaient de donner aux psychologues et en émettant le vœu qu'ils en tiennent compte eux-mêmes.

Signalons enfin les communications individuelles de M. Lutoslawski sur des *Expériences de conversions religieuses,* du Dr Ladame sur la *Psychologie et la Psycho-pathologie religieuses* et de M. l'abbé Pacheu sur le *Progrès des études mystiques depuis le Congrès de* 1900.

L'ensemble de ces discussions, en dépit de leur intérêt et de leur animation, donna peu de satisfaction aux congressistes. Leur mécontentement se traduisit, à la séance de clôture, par l'adoption du vœu que la psychologie de la religion ne soit pas inscrite au programme du prochain Congrès. M. Flournoy fit observer, d'ailleurs, que ce vœu ne pouvait pas lier le futur comité d'organisation.

II

PSYCHOLOGIE TECHNIQUE

Nous avons à signaler ici sept thèmes de discussion : le subconscient, la médiumnité physique, les tropismes, l'orien-

tation lointaine, la perception des positions et mouvements de notre corps et de nos membres, la mesure de l'attention, les sentiments.

I. — Les trois rapports de MM. Max Dessoir (Berlin), Morton Prince (Boston) et Pierre Janet (Collège de France), et les discussions qui suivirent la lecture des deux premiers (M. P. Janet était retenu à Paris), ont mis en évidence le désaccord persistant des psychologues sur la notion de *subconscience* et l'imprécision du terme. M. Max Dessoir admet l'existence chez tout individu normal d'une zone subconsciente, qui entoure la conscience, et qui se manifeste dans le fait très simple de l'inhibition. M. Pierre Janet, au contraire, pense que la question du subconscient, née dans la clinique psychiatrique, n'est pas encore assez mûre pour en sortir ; créateur du vocable, il l'emploie exclusivement pour « résumer les caractères singuliers que présentent certains troubles de la personnalité » chez les psychasthéniques et les hystériques, et refuse encore de prendre au sérieux ces « activités merveilleuses », qu'on attribue maintenant à son innocent et terre-à-terre *subconscient*. M. Morton Prince tente un effort de conciliation et propose une nouvelle terminologie. Les faits subconscients pourraient être divisés en deux catégories : aux uns, simples résidus ou dispositions cérébrales *passives*, destinées à la reproduction sous forme de phénomènes de mémoire (conscients ou physiologiques), on réserverait le nom d'*inconscient*. Les autres, qui sont des processus *actifs*, sont susceptibles de deux interprétations : suivant la première, le caractère spécifique de ces faits (parole ou écriture automatique, phénomènes post-hypnotiques suggérés, phobies, etc., etc.), consisterait dans leur inaperception par l'individu qui en est le sujet ; dans cette interprétation physique, M. Prince propose le terme *coconscient*. Suivant la seconde, les faits dits subconscients sont purement physiologiques et dépourvus de toute conscience : si cette interprétation est correcte, l'expression convenable serait *cérébration inconsciente*.

II. — Six expérimentateurs avaient été priés par le Comité de présenter au Congrès leurs observations personnelles de *médiumnité physique*. Cinq d'entre eux ont pensé que l'heure n'était pas venue de soumettre au grand public, le résultat de

leurs expériences. Seul, M. Alrutz (Upsal), consentit à exposer « une méthode d'investigation ». L'appareil très simple, dont il se sert, consiste essentiellement en une planchette de bois de 85 centimètres, appuyée par une entaille au tiers de sa longueur, sur un couteau de bois. L'extrémité du plus long bras est attachée par un fil à un des plateaux d'une balance. En plaçant les mains sur le bras le plus court, on ne peut par des mouvements musculaires, volontaires ou involontaires, effectuer autre chose qu'un abaissement de ce bras. Or, il se trouve que certains sujets ont produit l'élévation de ce même bras, par un simple acte d'attention et de volonté intense : le phénomène est enregistré graphiquement, un contrôle sévère écarte l'hypothèse de la fraude, et des photographies au magnésium permettent de vérifier le phénomène après coup. M. Tommasina (Genève), présenta quelques observations sur la construction de l'appareil, et suggéra à M. Alrutz, une modification de détail pour rendre le contrôle très sûr.

III. — La psychologie animale entrait, elle aussi, pour la première fois dans un congrès de Psychologie, avec la question des *Tropismes*. M. Loeb (Berkeley), qui fut le premier à étendre la notion de tropisme du monde végétal au monde animal, exposa ses découvertes et ses vues théoriques. « Le tropisme, d'après M. Jennings (Baltimore), d'accord pour le définir, avec les autres rapporteurs, comprend les réactions dans lesquelles l'organisme prend et conserve une orientation définie — c'est-à-dire place l'axe de son corps dans une position déterminée — en relation avec une certaine source extérieure d'excitation. » Et M. G. Bohn (Paris), le décrit en ces termes : « On sait que le milieu extérieur excite plus ou moins l'animal. Si celui-ci est placé de façon que les deux côtés du corps reçoivent la même quantité d'énergie du milieu environnnant, il n'y a aucune raison pour que les mouvements musculaires soient plus énergiques d'un côté que de l'autre, et la progression se fait en ligne droite. Si l'organisme, au contraire, est placé de façon que les deux côtés du corps ne reçoivent pas la même quantité d'énergie, les mouvements musculaires sont forcément plus actifs d'un côté que de l'autre, et la progression se fait suivant une courbe. Après avoir décrit un certain arc sur

cette courbe, l'animal arrive forcément à la position pour laquelle les deux côtés du corps reçoivent une égale excitation de la part du milieu extérieur. » Dans le second cas, il y a tropisme. Cette sorte de réaction, d'après Jennings, constitue une partie, de beaucoup la moindre, de l'activité d'un grand nombre d'animaux inférieurs.

Au cours des deux intéressantes séances de discussions qui suivirent, M. Piéron (Paris, École des Hautes-Études), exposa une conception des tropismes beaucoup plus restreinte que celles de Loeb et de Bohn. M. Loeb insista sur deux idées qui lui sont chères et qui lui attirèrent de vives critiques de la part de M. Lutoslawski : à savoir que les Tropismes sont de pures réactions chimiques, ni utiles ni nuisibles aux organismes, et que les phénomènes des êtres organisés doivent être étudiés du point de vue physico-chimique, comme ceux du monde inorganique,

M. Asher (Berne), et après lui M. Höffding, indiquèrent quelques-unes des difficultés que rencontre la psychologie animale : « L'individu, dit ce dernier, ne connaît la vie de l'âme que par l'observation de soi-même. Attribuer une activité psychologique à un autre être, c'est procéder par voie d'analogie, et c'est dangereux... Le problème de l'âme et de la matière se pose toujours. Mais, il est situé dans des profondeurs où la science ne parvient pas encore ». A propos de cette discussion, il convient de signaler les communications individuelles de MM. Hachet-Souplet, Meyer, Yung, Favre, Yerkes et Caballero, sur la Psychologie animale.

IV. — C'est encore la psychologie animale qui est en cause dans la discussion sur l'*Orientation lointaine*. Cette discussion devait être précédée d'un lâcher de pigeons, qui fut empêché au jour dit par la force de la bise, et remis au lendemain. M. Thauziès (Périgueux), chargé du rapport, expliqua d'abord pourquoi le lâcher devait être ajourné, puis entreprit un examen rapide des principales théories de l'*Orientation lointaine*. Une première hypothèse attribue ce phénomène à la vue et à la mémoire : les faits la contredisent, car des pigeons exercés peuvent parcourir, sans hésiter, des centaines de kilomètres dans des régions tout à fait nouvelles pour eux. On

ne peut pas parler non plus d'un sens des attitudes, au moyen duquel le pigeon enregistrerait la série des déplacements successifs par rapport au point de départ, et n'aurait qu'à les reproduire en sens inverse : car d'abord ce sens devrait s'exercer même pendant le sommeil, puisque les pigeons dorment pendant leurs voyages en chemin de fer, et d'autre part, il est constant que les pigeons ne suivent pas toujours pour le retour l'itinéraire de l'aller. Enfin, l'hypothèse d'un sens spécial de la direction n'explique pas pourquoi le brouillard et les brumes rendent l'orientation difficile ou même impossible. Ce n'est pas à dire que la vue, la mémoire, peut-être la notation des déplacements ne jouent pas un rôle, mais ces explications ne sont pas exhaustives. Il paraît nécessaire de recourir à une quatrième hypothèse complémentaire, celle d'une certaine sensibilité magnétique qui permettrait de percevoir et de retenir des impressions de courants terrestres. Une double expérience du rapporteur semble confirmer cette théorie : deux fois, à un an d'intervalle, par un temps très calme et très clair, il a pu constater de mauvais résultats dans des lâchers de pigeons, qui semblaient assurés du succès ; la plupart des sociétaires de la même région avaient subi le même échec. Or, M. Marchand, directeur de l'observatoire du Pic du Midi, interrogé après coup, déclara que les deux journées mentionnées avaient été caractérisée par une *situation électrique assez spéciale* et par des *orages magnétiques*.

Répondant ensuite à quelques questions de MM. Claparède et Lutoslawski, M. Thauziès nous apprit que les pigeons peuvent parcourir jusqu'à 4 ou 500 kilomètres, que leur vitesse peut atteindre 120 kilomètres à l'heure, qu'on n'a jamais observé chez eux la perte du pouvoir d'orientation, qu'à vingt ans un pigeon n'est plus apte au service, etc.

V. — Les trois dernières séances de psychologie expérimentales, furent moins suivies et moins animées, peut-être à raison de la fatigue des congressistes, peut-être à cause de la manière dont la discussion fut engagée.

Cependant le rapport de M. Bourdon (Rennes), sur *la perception de la position de notre corps et de nos membres, par rapport à la verticale*, était un travail soigneusement docu-

menté et fortement pensé. Suivant lui, il faut renoncer à l'hypothèse d'un « sens statique », dont l'organe siègerait dans l'oreille interne : la perception d'une inclinaison du corps est simplement constituée par des sensations cutanées de pression aux endroits où le corps est soutenu, avec des sensations de distension de la peau et d'effort musculo-tendineux.

VI. — Les deux rapporteurs de la question de la *Mesure de l'Attention,* MM. Patrizi (Modène), et Zichen (Berlin), étant absents, l'intérêt de la séance se concentra sur le tachistoscope à comparaison, présenté par M. Michotte (Louvain).

VII. — La discussion sur les *Sentiments* fut assez confuse et ne se prolongea pas. Les deux rapporteurs s'étaient placés à des points de vues trop différents : M. Külpe (Wurzbourg) se demandant en vrai psychologue par quels moyens on peut saisir et apprécier expérimentalement la vie affective, M. Sollier (Bruxelles) traitant en physiologiste et en pathologiste du sentiment cénesthésique.

III

QUESTIONS D'UNIFICATION

La question de la *Terminologie* fit vraiment un pas. Les rapporteurs : MM. Baldwin (Baltimore), Claparède (Genève) et de Saussure (Genève), n'entreprirent même pas de convaincre le Congrès de la nécessité d'une unification de la terminologie psychologique, tant elle paraît évidente. De leurs propositions assez diverses et assez vivement discutées, il résulte qu'une commission internationale a été chargée de préparer un avant-projet et de le soumettre à l'un des prochains congrès. Cette commission se compose de MM. Baldwin, Claparède, Lipmann et Ferrari.

Le rapport de M. de Saussure était rédigé en espéranto. Ce détail donna lieu à une discussion. M. Lutoslawski, qui peut s'exprimer aisément dans une dizaine de langues vivantes, trouva mauvais — et le fit savoir avec sa fougue accoutumée — qu'on eût autorisé dans un congrès l'usage de cette langue ar-

tificielle. M. Flournoy n'eut pas de peine à démontrer que le comité avait agi dans la plénitude de ses droits, et ajouta qu'il appartient à l'expérience et non pas à un psychologue, de décider du sort de l'espéranto. Le président de la séance, M. Fullerton, constata que l'assemblée donnait par ses applaudissements, son approbation à l'initiative du Comité.

M. Courtier (Paris, Institut général psychologique), dans une communication individuelle, propose un système de symboles et de signes psychologiques, analogues à la nomenclature chimique. Ce système, combattu par M. Ferrari (Bologne), ne retient pas l'attention du Congrès.

Enfin, à la suite des rapports de MM. Nagel (Rostock), Asher (Berne) et Thiéry (Louvain), le Congrès nomme une commission internationale pour l'étalonnage des couleurs, composée de MM. Nagel, Asher, Thiéry, Yerkes et Larguier, auxquels on joindra ultérieurement un chimiste.

IV

PSYCHOLOGIE PÉDAGOGIQUE

La psychologie, sans abandonner les recherches théoriques qui la constituent essentiellement, s'est décidée, surtout depuis une dizaine d'années, à aborder les problèmes pratiques de l'éducation. Il est, en effet, de la destinée de toute science d'être utilisée, dès que ses lois générales sont suffisamment établies. De ce mouvement est sortie une *psychologie d'application* ou *pédologie* dont nous essaierons, dans un prochain article, d'esquisser l'histoire, le programme et les méthodes.

Le Congrès de Genève, s'associant à ces tendances, consacra deux de ses séances à des questions de psycho-pédagogie : la *classification des arriérés scolaires* et la *méthodologie de la psychologie pédagogique*.

I. — Dans la première, que présida M. Schuyten, le laborieux pédologue d'Anvers, M. le Dr *Decroly*, de Bruxelles, exposa les idées principales du rapport dont il avait été chargé.

On ne peut songer à résumer ici ni le rapport de M. Decroly, ni les communications de MM. Persigout et Schuyten, ni sur-

tout les discussions qui suivirent. Ce travail sera fait d'ailleurs, et plus fidèlement qu'on ne saurait ici, par les secrétaires du Congrès.

Il paraîtra, sans doute, plus utile de dégager de ces débats qui présentèrent quelque confusion, un certain nombre de conclusions claires et précises.

1) La classification des arriérés est loin d'être faite. On s'accorde à peu près à les diviser en deux grandes classes : ceux qui n'ont qu'un retard scolaire, sans offrir d'anomalies physiques (*arriérés pédagogiques*) et ceux qui présentent des tares organiques (*arriérés médicaux*). Encore la délimitation exacte de ces deux catégories n'est-elle point toujours facile.

Lorsqu'on essaie d'établir des groupes dans ces classes, le désarroi commence. Et cela vient de ce que, jusqu'ici, les chercheurs qui ont essayé de pénétrer dans ces consciences débiles y ont apporté leurs préjugés de spécialistes : psychiâtres, hygiénistes, sociologues, pédagogues. Et puis, on a voulu faire vite. Les expériences ont été trop peu nombreuses, trop peu méthodiques. En sorte que nous trouvons à peu près autant de classifications que d'auteurs, et qu'aucune jusqu'ici ne présente de titres scientifiques suffisants pour s'imposer. Nous dirons tout à l'heure comment il nous paraît possible de remédier à cette incohérence des recherches et des résultats.

On a donc peut-être eu tort de parler d'une classification psycho-pédagogique des arriérés. Il n'est possible de classer scientifiquement que des phénomènes connus. Et, en un sens, la psychologie et même la physiologie des arriérés commence seulement. Elle est beaucoup plus complexe qu'il n'avait paru d'abord. Cataloguer des objets inertes est chose aisée. Avec des êtres vivants et surtout avec des êtres pensants il n'en va plus de même. Chaque individualité se présente sous des aspects multiples et changeants dont le déroulement lui est propre. Les expérimentateurs savent assez combien il est difficile de déterminer ce qu'on a appelé l'équation personnelle d'un sujet. Sans doute, sous ces variations individuelles il y a des caractéristiques qui sont communes à un certain nombre de types, mais il faudra plus et de plus rigoureuses recherches pour les dégager. En attendant, les classifications faites et qui, presque toutes, supposent une métaphysique des états cérébraux ou de

la situation sociologique de l'enfant ne peuvent songer à s'imposer.

Il ne faut point, du reste, le leur demander, ni non plus s'indigner des maigres résultats obtenus, encore moins se reposer dans une dédaigneuse attitude de sceptiques, ainsi que plusieurs ont paru le faire au Congrès. La science n'est pas l'œuvre d'un jour. Il convient d'accorder à ceux qui s'y livrent un large crédit de temps et de ne point s'étonner de leurs échecs, qui sont tout de même des progrès, puisque l'on s'achemine aussi bien vers la vérité par l'élimination successive des erreurs que par la découverte immédiate des lois.

2) Et pourtant, si la classification psychologique, c'est-à-dire scientifique, n'est point établie encore, un classement pédagogique s'impose, car il ne peut s'agir de laisser végéter inutilement, à l'école ordinaire, des enfants qui n'y sont point adaptés.

Comment faire ce classement? On doit reconnaître d'abord, que ceux qui en sont ou en seront chargés, — car les écoles spéciales s'organisent un peu partout et vont même devenir obligatoires en notre pays, — n'ont pas été jusqu'à ce jour, préparés à cette tâche nouvelle. Ni les médecins dans les facultés, ni les instituteurs dans les écoles normales n'ont été initiés à l'étude de ces délicates questions. Pourront-ils, dans ces conditions, opérer correctement la distinction des normaux et des anormaux? On peut regretter que les psychologues du Congrès soient restés dans le domaine des hypothèses et n'aient point cru devoir s'occuper de la pratique pédagogique.

Il semble cependant qu'on puisse déjà tirer quelque profit des expériences passées et diviser le groupe des anormaux médicaux en deux grandes classes : les anormaux reconnus comme *inéducables :* épileptiques, idiots, déments, etc..., dont l'hospitalisation s'impose et ceux qu'on est en droit de considérer comme éducables jusqu'à plus ample information, et qui doivent être dirigés vers les écoles spéciales.

En résumé, des deux problèmes psychologique et pédagogique, concernant les arriérés, le premier seul fut posé. Encore le fut-il très incomplètement, car la plupart des spécialistes de l'arriération n'étaient point au Congrès. La discussion des classifications de MM. de Sanctis, Ley, de Moor, Philippe et Paul Boncour, Binet et Simon, Ziehen, etc... eût été intéressante.

On eût pourtant celle, très fouillée et un peu touffue, de M. Decroly et celle, trop générale et trop théorique, de M. Persigout. L'une et l'autre furent combattues par M. de Sanctis, de Rome, qui ne paraît plus croire, après avoir été un des initiateurs en cette matière, à la valeur et peut-être à la possibilité d'une classification scientifique.

Un certain nombre de congressistes : Mme Hœsch-Ernst, de Munich et M. Nayrac, de Lyon, soulignèrent le caractère *a priori* des classifications, reposant sur trop peu d'expériences et, dans sa conclusion, le président de la séance, M. Schuyten, reprit cette idée.

Puis on discuta les méthodes employées pour établir le diagnostic de l'arriération. MM. Schuyten, Fahmi (Le Caire), Lipmann (Berlin) préconisèrent les expériences de mémorisation, lesquelles parurent insuffisantes à Mlle Szye (Varsovie) et à M. Von Cauwelaert (Fribourg).

Aucune classification n'étant reconnue valable, M. Jonckheere (Bruxelles) mit en garde les pédagogues contre l'emploi hâtif des théories provisoires et M. Ferrari (Bologne) proposa, sans succès, la nomination d'une commission d'études.

II. *Méthodologie de la psycho-pédagogie.* — La seconde séance de pédagogie, présidée par M. le Dr Patini, ne fut pas aussi intéressante qu'elle eût pu l'être. Mlle Ioteyko, de Bruxelles, avait été chargée du rapport. Elle en négligea toute la partie essentielle (examen des méthodes d'observation, d'expérimentation, etc.) pour ne parler que de la méthode mathématique. Sa conférence se trouva presque entièrement consacrée à la décomposition d'une courbe ergographique de fatigue en ses facteurs constituants.

Il faut reconnaître que cet essai de réintroduction du mathématisme de jadis en psychologie eut peu de succès. Une discussion assez vive suivit la communication de Mlle Ioteyko. MM. Lutoslawski, Patini, Decroly, Nayrac, de Sanctis, Trèves, critiquèrent ses arguments et rejetèrent ses conclusions.

A la fin de cette réunion, qui était la dernière du Congrès, M. Jules Dubois (Genève) demanda la création d'une commission internationale pour l'avancement des sciences pédagogiques. La proposition, mise aux voix, ne fut point adoptée par les congressistes.

DISCUSSION

M. Fonsegrive nous prie d'insérer la réponse suivante : Au comte Domet de Vorges. Observations sur l'article : *Du Kant à saint Thomas* (1).

La Monzie Montastruc (Dordogne) le 28 juillet 1909.

Cher et honoré Monsieur,

J'ai été infiniment sensible aux bons procédés de votre critique. Les témoignages de bienveillance personnelle et d'estime philosophique que vous accordez généreusement à mes efforts, prennent une valeur particulière sous la plume d'un homme dont tous honorent le caractère et apprécient hautement l'érudition et la portée intellectuelle. Je vous en suis profondément reconnaissant.

Mais je marquerai, je crois, mieux encore l'estime où je tiens vos réflexions, en essayant de dire celles qu'elles m'ont pu suggérer et en marquant par là même les points sur lesquels nous tombons d'accord aussi bien que ceux qui peuvent encore nous séparer.

Il me semble que nous sommes d'accord sur trois points :

1° Une connaissance purement abstraite vous paraît comme à moi, je ne dirai pas suspecte, mais insuffisante ;

2° La philosophie moderne est en progrès sur la philosophie ancienne en ce qu'elle s'est inquiétée de montrer la valeur du principe de causalité ;

3° Il y a au moins un certain relativisme de la connaissance.

Ce que vous refusez d'admettre dans mon étude, c'est :

1° La nécessité où je crois que nous sommes de partir de l'esprit ou de la pensée pour trouver l'objet ;

2° Surtout l'importance et la valeur que j'attribue à la critique de Kant.

(1) *Revue de philosophie*, 1er juillet 1909, p. 26.

Sur le premier point j'avoue que je demeure irréductible. Vous dites : « L'expérience psychologique nous fait voir très clairement et très distinctement l'existence de l'objet. Qu'y a-t-il de plus évident pour moi que l'existence de la table où j'écris ? » Je réponds : Pensez-vous ou ne pensez-vous pas cette expérience ? Si vous ne la pensez pas, elle n'existe pas ; si vous la pensez, en vous appuyant sur elle, c'est donc encore sur l'esprit, sur la pensée que vous vous appuyez, c'est de la pensée que vous partez.

Et j'ajoute encore : Comment se fait-il que cette expérience soit aussi claire et aussi distincte que vous le dites quand tous ses caractères peuvent s'expliquer aussi bien dans l'hypothèse de l'immatérialisme de Berkeley que dans celle du réalisme ? *Les Dialogues d'Hylas et de Philonoüs* me paraissent en ce point irréfutables et vous savez que cette opinion, en dehors des néo-scolastiques, est partagée par la quasi unanimité des philosophes.

Sur la valeur de la critique de Kant je vais tâcher de m'expliquer aussi clairement qu'il me sera possible :

Je sais bien que Kant est un signe de contradiction et que si, de certain côté, on est mal venu à ne pas le révérer, on est, de certain autre, aussi mal venu à ne le pas l'exécrer.

Je ne révère pas Kant, je ne l'exècre pas davantage. Je tâche de l'apprécier à sa valeur, de l'estimer comme il me paraît qu'on pourra le faire dans deux ou trois siècles.

Kant, à mes yeux, n'est pas plus le Père de toutes les libertés de la pensée qu'il n'est la source de toutes les hérésies. A sa place et à son rang, il est tout simplement un anneau de la chaîne que font en se continuant les uns les autres les efforts des philosophes ; sa philosophie constitue un moment, un moment important, je dirais presque un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie. Mais comme toutes les autres philosophies, quelles qu'elles soient, un moment qui ne saurait enfermer que fort peu d'éternité.

Mais si peu qu'elle en renferme, elle en contient cependant un peu.

Ce peu consiste à avoir montré que de l'idéal on ne pourrait jamais tirer dialectiquement le réel et qu'on ne fonderait jamais sans paralogisme une métaphysique solide sur des principes purement abstraits. *La nécessité logique, signe de la rigueur du raisonnement, ne peut plus après Kant être donnée comme signe de la valeur objective des conclusions du raisonnement.*

D'où nécessité de revivifier les principes en montrant qu'ils sont des lois du réel et non pas de simples nécessités de penser. D'où nécessité de ne plus se contenter d'abstractions sans avoir éprouvé au

contact du réel et du concret la valeur de ces abstractions. D'où condamnation du spinozisme et de toutes les métaphysiques « chosistes ».

Qu'en dehors de ces métaphysiques il y en ait d'autres tout aussi affirmatives, tout aussi capables de donner à l'homme l'assiette solide dont il a besoin pour penser et pour agir, c'est ce que j'ai essayé de montrer dans mon étude. Ce que j'ai besoin de connaître, ce n'est pas *le* papier, mais *mon* papier, ce n'est pas même Dieu, c'est *mon* Dieu. Et vous pensez bien que je sais tout ce que ces formules abrégées ont d'insuffisant et d'incomplet. Elles font cependant bien entendre ce que je veux dire. Il y a une vérité pour moi et dans cette vérité, il y a une part qui m'est commune avec tous les hommes, avec tous les autres esprits pensants, qu'ils soient d'ici ou d'ailleurs, du présent, du passé ou de l'avenir. C'est la stabilité, la cohérence, la solidité de la pensée qui est la garantie de sa vérité. La vérité ainsi se cautionne et se garantit elle-même. *Verum index sui*. Et je vous suis très reconnaissant d'avoir vu et d'avoir dit que s'il y avait là du relativisme, il n'y avait du moins pas trace de subjectivisme.

Vous voulez que, ce faisant, j'aie réfuté Kant, que je l'aie désavoué et non dépassé. Peut-être n'y a-t-il ici entre nous qu'une simple question de mots. Kant dit : On ne peut fonder une métaphysique sur des principes purement abstraits. Je lui accorde ce point et par conséquent me garde bien là-dessus de le réfuter. Mais Kant ajoute : Donc toute métaphysique est impossible. Je réplique ici : La conclusion dépasse les prémisses, car si l'on pouvait montrer que les principes sont des lois du réel ils ne seraient pas purement abstraits. Or, c'est ce qu'ont fait chacun pour leur part, Descartes et Biran, donc... Ici, je crois dépasser Kant, disons, si vous l'aimez mieux, que je le réfute, mais uniquement sur ce dernier point. Il est vrai qu'il est important, puisque, après ce dépassement ou cette réfutation la métaphysique devient possible, mais le premier point, celui que j'accorde, ne paraît pas moins important, car il rend caduques à peu près toutes les métaphysiques antérieures, ou du moins oblige à les renover et à les interpréter de façon assez différente que ne le faisaient leurs auteurs.

Ainsi Kant que je n'ai appris à vénérer dans aucune école n'est pour moi, ni un monstre ni un dieu. Il a commis des fautes logiques et condamné ce que ses prémisses ne lui donnaient pas le droit de condamner, mais aussi il a enlevé beaucoup d'oreillers sur lesquels on s'endormait. Je n'ai pas le cœur de m'en plaindre. Et vous, Monsieur, n'aimez guère plus que moi les endormeurs et les endormis.

Veuillez agréer, cher et honoré Monsieur, l'expression de ma très haute et respectueuse considération.

George FONSEGRIVE.

LETTRE DE M. LE COMTE DOMET DE VORGES

Monsieur le Directeur,

Je ne puis être que très honoré que M. Fonsegrive ait bien voulu prendre en considération mes objections sur son article *Certitude et vérité* (*Revue de philosophie,* janvier 1909). Puisqu'il désire publier la lettre qu'il m'a adressée à ce sujet, j'y consens très volontiers.

Vous voulez cependant avoir mon impression sur cette lettre. La voici, en quelques mots, sans entrer dans une discussion de détail qui serait trop longue.

M. Fonsegrive me paraît faire un pas de plus vers la philosophie traditionnelle. Du moment qu'il réduit le grand mérite de Kant à avoir montré que de l'idéal on ne peut tirer le réel, du moment qu'il admet que cette démonstration ne s'applique qu'aux philosophies issues du mouvement cartésien, nous n'avons plus d'objections à faire en ce qui nous concerne, puisque la métaphysique scolastique est hors de cause. Resterait à savoir si c'était bien l'intention de Kant, et si la conception qu'il avait des premiers principes n'entame pas aussi notre vieille métaphysique. Je crois, quant à moi, qu'il y a là un danger. Je sais qu'il y a en Allemagne un mouvement pour interpréter le système de Kant dans un sens réaliste : M. Riehl est un des chefs de ce mouvement. Mais ce mouvement est trop incomplet pour sauver la métaphysique.

Néanmoins, il faut savoir gré à M. Fonsegrive de déclarer nettement que la métaphysique des docteurs, la métaphysique appuyée sur l'étude des faits échappe à la critique de Kant.

Mais pourquoi M. Fonsegrive reste-t-il irréductible sur la nécessité de partir de l'esprit pour arriver à l'objet. S'il voulait dire que les sens ne suffisent pas à donner la certitude de l'existence substantielle de l'objet et qu'il faut admettre une intervention de l'intelligence dans l'acte même de la perception, nous serions d'accord, c'est la thèse que nous avons soutenu nous-même dans un article publié par la même livraison où le sien a paru.

Mais ce n'est pas ainsi qu'il l'entend. Il est hypnotisé par le pseudo-principe que le sujet ne peut connaître un objet hors de lui. Il veut un point de départ concret, mais il n'admet d'autre objet concret vraiment connu que le moi.

Cette base nous paraît insuffisante, et nous n'en voulons pour preuve que la conclusion de M. Fonsegrive lui-même, qui après s'être évertué à prouver l'existence du monde extérieur à l'aide du principe de causalité, avoue en terminant que les démonstrations de ce genre, laissent la porte ouverte à l'hypothèse de Berkeley qui enseignait, comme on sait, que les sensations que nous attribuons au monde extérieur, sont produites en nous par Dieu.

Nous sommes tout à fait d'accord avec M. Fonsegrive qu'il faut partir du réel. Mais nous croyons comme l'écrivait le philosophe contemporain, M. Nelson de Göttingen, que la connaissance immédiate des corps est un fait. C'est un fait qui existe même pour ceux qui en nient la possibilité, car il n'est pas un philosophe qui une fois sorti de son bureau ou de sa chaire ne croie comme tout le monde, à l'existence d'un monde extérieur. Que ce fait soit facile à expliquer ou non, ce n'est pas une raison pour le contester ; un fait est un fait. M. Fonsegrive admet le principe de causalité dont il loue non sans raison les modernes (lisez plutôt quelques modernes) d'avoir étudié l'origine, étude négligée par les anciens. Est-il donc plus facile d'expliquer comment une substance peut agir sur une autre, que d'expliquer comment un être en peut connaître un autre.

Nous savons d'ailleurs que notre éminent collaborateur admettrait à la rigueur que nous avons la perception de notre propre corps et par cet intermédiaire quelque chose de direct dans la perception des autres corps. Cette concession reste trop vague pour être utile en métaphysique. Pourquoi l'auteur ne ferait-il pas un pas de plus ? La perception de l'existence substantielle de notre corps n'est pas faite par l'intelligence pure, mais comme celle des autres objets à l'aide des facultés sensibles. Si nous pouvons connaître notre corps à l'aide des sens, il n'y a pas de raison valable pour que nous ne puissions connaître avec le même aide d'autres corps, sinon cette raison qu'il ne peut y avoir de connaissance des objets externes, raison que je considère comme un paralogisme.

M. Fonsegrive passe par-dessus la critique de Kant, pourquoi ne passerait-il pas maintenant par-dessus Descartes ? Comme il le dit très bien, Kant ne pouvait songer à la scolastique à peu près inconnue dans son temps, et il n'est qu'un anneau venu à sa place dans la chaîne des grands philosophes. Mais avant lui, Descartes avait rompu la chaîne et par là même rendu Kant inévitable.

Nous espérons que M. Fonsegrive, avec sa loyauté et la droiturr de son jugement, complétera un jour ce retour en arrière dont nous avons été heureux de le féliciter.

Veuillez agréer, Monsieur le Dirccteur, l'expression de mes sentiments dévoués

Cte DOMET DE VORGES.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

H. Dehove : *Essai critique sur le Réalisme Thomiste comparé à l'idealisme Kantien.* Un vol. in-8° 234 pages. Lille, Facultés catholiques.

Encore une critique du Kantisme.

Dans un chapitre préliminaire, M. Dehove, avant « d'utiliser le réalisme thomiste en vue du problème critique » (p. 5) indique sa méthode. Il faut considérer le réalisme intellectualiste de saint Thomas et l'idéalisme formel de Kant, comme deux hypothèses, toutes deux dignes d'être examinées ; ces deux hypothèses sont exactement le contrepied l'une de l'autre, mais aucune ne doit, avant toute discussion, être adoptée. Autrement, il faut renoncer à la critique, il faut se condamner à une pétition de principe, à une sorte de diallèle retourné. C'est la portée objective des lois naturelles de l'activité intellectuelle qui est l'objet du débat ; c'est pour ou contre qu'il faudra conclure, mais une affirmation *a priori,* ou une négation *a priori,* ou un doute absolu et définitif *a priori,* indiqueraient une partialité antiscientifique et supprimant le débat, supprimeraient la philosophie critique.

Dans la première partie de sa thèse, M. Dehove « expose en détail la doctrine thomiste de la connaissance intellectuelle, se proposant pour but final son adaptation aux exigences du problème critique ». (P. 20.)

Cette partie doctrinale comprend la théorie thomiste de l'universel et de l'abstraction requise pour la solution du problème critique de la science, et la théorie thomiste de la connaissance analogique requise pour la solution du problème critique de la croyance.

Le premier principe de l'idéologie thomiste est que « l'abstraction intellectuelle est l'opération par laquelle la pensée atteint du premier coup, les éléments essentiels des êtres empiriques représentés par les images. Elle les atteint en les dégageant du mélange ou tout naturel qu'ils forment en celles-ci avec les éléments individuels et c'est pour-

quoi elle est précisément abstraction. Mais elle ne les conçoit pas non plus à ce moment exact, dans leur généralité même que leur conférera seulement un procédé ultérieur et discursif de l'esprit (universel réflexe) ; elle les saisit dans leur pure et absolue réalité (universel direct) et c'est par quoi elle reste foncièrement perception ». (P. 70.)

Le second principe de l'idéologie thomiste est que l'intelligence humaine, faculté de l'âme essentiellement liée à un corps n'a pour objet propre et immédiat que les éléments essentiels des réalités matérielles. Elle saisit, elle connaît vraiment les réalités immatérielles suprasensibles, mais médiatement, indirectement, négativement, improprement, par analogie avec les réalités matérielles.

Contrairement à ces principes, l'idéalisme Kantien affirme que l'opération de l'entendement au lieu d'être une soustraction, une élimination de la portion de réalité indifférente à la construction scientifique, et une sélection de la portion meilleure de réalité, capable de contribuer à la synthèse scientifique, est une addition, une ajoute de formes subjectives aux données insuffisantes de l'expérience, et que l'entendement est absolument inapte à savoir ce qui échappe aux intuitions de la sensibilité.

M. Dehove compare ces deux tentatives d'explication de la science et de la métaphysique, montre d'abord qu'au moins elles se valent, que l'hypothèse thomiste rend aussi bien compte de l'universalité et de la nécessité exigées par la science, que la conjecture Kantienne, puis il prouve la supériorité du réalisme thomiste sur le terrain de la raison spéculative par ces trois arguments que lui-même résume ainsi, après les avoir exposés avec une grande clarté :

1) « Tandis que le formalisme subjectiviste de Kant rapporte le double caractère d'universalité et de nécessité à une action synthétique de la pensée élaborant, suivant ses lois propres, une matière sensible hétérogène, toujours dès lors susceptible de se dérober à leurs prises, le réalisme conceptualiste de saint Thomas nous montre dans ces lois de la pensée tout simplement l'expression abstraite en nous des lois réelles des choses en dehors de nous, et par là même garantit beaucoup plus efficacement l'objectivité de notre savoir.

2) Il y a un fait... l'ordre de la nature et la liaison des phénomènes ne sont pas tout entiers l'œuvre de la pensée, comme le prouve la nécessité de recourir à l'expérience pour la détermination des lois particulières et la pensée n'applique pas ses catégories au hasard. Il résulte qu'on doit reconnaître l'existence d'un motif ou d'une marque objective et empirique de cette application. Et cette marque objective et empirique se confond dans les choses avec la catégorie elle-même,

ou plutôt ce qu'on appelle catégorie n'est que la conception abstraite — c'est toujours là qu'on en doit revenir — du rapport objectif, inhérent à la réalité expérimentée et donc dégagé analytiquement de cette réalité par la pensée (réalisme intellectualiste), mais non pas imposé synthétiquement par la pensée à cette réalité (idéalisme formel).

3) Les inconséquences enfin auxquelles aboutit le criticisme idéaliste lorsque après avoir limité l'emploi légitime des catégories au monde phénoménal, il ne laisse pas de s'en servir pour définir le mode d'existence du noumène et son rapport au phénomène ne sont pas pour atténuer l'effet des considérations précédentes... » (P. 156.)

Sur le terrain de la raison pratique, l'hypothèse de Kant est également inférieure, car la métaphysique morale est bon gré mal gré une science ou bien elle n'est qu'une fiction. La croyance aux vérités morales « est obligée de recourir aux catégories comme au seul moyen de se déterminer et de prendre un sens », (p. 221) et « si les catégories auxquelles c'est une nécessité de revenir ont ici une signification réelle et objective, on ne voit pas pourquoi elles n'auraient pas la même signification quand c'est la raison spéculative qui les emploie ». (P. 216.) « Étant donné qu'il y a toujours de la science dans la croyance, la proscription de la première finit, en bonne logique, par englober la seconde, ou il faut les condamner toutes deux, ou il faut les maintenir toutes deux. (P. 217).

Et ainsi apparaît deux fois le service des principes de l'idéologie thomiste. Soit, que la métaphysique, science de l'être qui échappe aux sens, ne puisse revendiquer la perfection des sciences des êtres qui tombent sous les sens, nous le concédons, mais que la métaphysique ne soit nullement une science, non. Soit, encore, que l'expérience soit incapable de pourvoir aux caractères d'universalité et de nécessité que réclame la science, nous le concédons ; mais que « les concepts rationnels jaillissent tout d'un coup et tout entiers de la spontanéité de l'entendement au seul contact des impressions reçues dans la sensibilité » (p. 157), non.

La critique du Kantisme faite par M. Dehove est forte et claire. Si l'exposé de l'idéologie thomiste est fait avec précision, avec une longue complaisance, sans beaucoup de nouveauté, il n'évite peut-être pas des digressions superflues et fait attendre la comparaison désirée avec l'idéalisme Kantien, mais il ne peut qu'être lu avec charme et profit.

L. L.

G. Fonsegrive : *Essais sur la Connaissance.* Un vol. in-16 de 271 pages. Paris, J. Gabalda et Cie, 1909.

Dans ce volume, M. Fonsegrive a réuni quelques études parues à différentes dates, mais qui portent toutes sur un des aspects du problème de la connaissance.

La première traite de l'*Inconnaissable dans la Philosophie moderne.* Positivistes, criticistes, dogmatistes admettent à la fois du connaissable et de l'inconnaissable, mais la sphère du connaissable va s'élargissant à mesure que l'on passe des uns aux autres. Pour les positivistes, les substances, les causes, les âmes, les corps, Dieu même ne sont pas inconnaissables, ils sont connus comme n'existant pas.

Kant a cru, en réfutant l'empirisme, prouver par là même la thèse de l'innéité. Mais c'est substituer au mystère physique le mystère métaphysique. Aussi sa théorie de l'inconnaissable est-elle à peu près semblable à celle des positivistes.

D'ailleurs, Kant se trompe en croyant voir dans l'impossibilité de l'empirisme une preuve en faveur de son système. La contradictoire de la formule empirique que *tout s'explique par l'expérience* serait seulement : *Il y a quelque chose qui ne s'explique pas par l'expérience.* Rien de plus. En prétendant délimiter l'ultra-expérimental, Kant ajoute quelque chose à ce que lui donne la réfutation de l'empirisme pur.

Les lois *a priori* supposent l'existence de l'*esprit,* ou tout au moins de la *substance* cérébrale, et elles vont servir à éliminer l'*esprit* et la *substance.* Si elles ne supposent que les phénomènes, elles n'existent qu'avec eux, c'est-dire avec l'expérience, et ne sont plus *a priori.* De plus, lois des phénomènes, elles supposent l'existence *objective* de ces derniers.

Ou bien nos représentations existent seules et alors leurs lois sont la loi de tout l'être : la métaphysique se confond avec la psychologie. Ou bien il existe quelque chose en dehors de nos représentations, elles sont un produit du réel, leurs lois impliquent l'existence des objets et, dès lors, la métaphysique est possible.

Il y a donc du connu, de l'inconnu et du connaissable. Mais le connu ne nous est connu qu'à travers notre conscience, d'où il suit que nous ne pouvons connaître qu'en partie, les essences des choses. En réalité, cette connaissance imparfaite suffit à nous guider. Le positivisme, au contraire, est compatible avec la plus grossière superstition, puisque rien dans le déterminisme physique ne permet de regarder comme impossible une liaison entre deux phénomènes quelconques. Le kantisme, lui, ne se sauve de la superstition et de l'immoralité qu'en admettant *a priori* que le mystère est essentiellement moral.

L'étude suivante sur l'*Induction et la déduction* fait ressortir l'importance de la généralisation dont les contemporains se sont trop peu préoccupés. M. Fonsegrive compare sur ce sujet les idées de MM. Gardair, Peillaube et Piat et reproche justement à ce dernier de confondre l'idée avec l'image quand il soutient que l'idée générale n'élimine de l'objet que l'idée d'existence actuelle et consiste à supposer qu'il peut être tiré à des milliers d'exemplaires.

L'auteur proclame l'identité fondamentale de l'induction et de la déduction et reconnaît que la première repose tout entière sur la généralisation, mais il ne semble pas avoir vu, ou du moins il ne dit pas que cette généralisation est antérieure à l'expérimentation et que, par conséquent, celle-ci n'est pour rien dans le passage du particulier au général. Celui-ci se fait-il par intuition, comme il semble l'admettre avec Aristote dont l'idée a été reprise tout récemment ici-même par M. Gaston Sortais, ou par raisonnement discursif comme le croient les modernes, peu importe, car, dans ce dernier cas, et M. Fonsegrive le constate, le raisonnement discursif serait encore une déduction. Il se range donc avec raison à l'idée de Claude Bernard, mais je suis surpris qu'il trouve très claire la démonstration que ce dernier a cru donner de sa théorie dans son *Introduction à la Médecine expérimentale*.

La troisième partie de l'ouvrage, le *Kantisme et la Pensée contemporaine* est, comme le titre l'indique, un examen de l'influence exercée de nos jours par le criticisme kantien.

Plût à Dieu que la faillite du kantisme fût aussi complète que l'affirme M. Fonsegrive ! L'intuition, telle qu'on l'entend aujourd'hui, diffère-t-elle beaucoup de l'innéisme et ne conduit-elle pas tout droit au subjectivisme ? Que la pensée moderne fasse effort pour échapper à l'obsession du doute kantien, on ne peut le nier, mais qu'elle y réussisse, c'est une autre affaire.

Il est vrai qu'en matière de morale, Kant ne fait plus guère autorité. Et cependant combien, dans l'enseignement universitaire, par exemple, les idées kantiennes de l'autonomie personnelle et de ce qu'on n'a pas craint d'appeler l'immoralité de la sanction trouvent encore de crédit !

Pour prouver que la philosophie a dépassé Kant, M. Fonsegrive nous trace ici la courbe de la pensée depuis Aristote et les scolastiques jusqu'à MM. William James et Blondel, en passant par Descartes et Kant. Nous sommes d'accord avec lui sur les grandes lignes de l'évolution qu'il nous décrit, mais où il nous semble voir un progrès nous serions plutôt tentés de voir un recul et surtout nous aimerions

que sa pensée personnelle se précisât davantage et qu'il nous fit connaître sur quoi se porte son vaste éclectisme.

C'est à quoi répond, il est vrai, la dernière partie du livre qui en forme à elle seule la bonne moitié. Elle est constituée par cette série d'articles que, sous le titre de *Certitude et Vérité,* M. Fonsegrive a fait paraître récemment dans la *Revue de Philosophie.* Aussi nous dispenserons-nous d'en donner ici le résumé, les abonnés de la Revue ayant très certainement lu ces articles avec l'attention qu'ils méritaient. Nous nous contenterons de rappeler et de faire nôtre l'appréciation qu'en donnait M. Domet de Vorges dans le n° de juillet, sous ce titre : *De Kant à saint Thomas.* « Le kantisme initial de M. Fonsegrive affaiblit en certains endroits sa démonstration » et quoi qu'il en dise, nous nous refusons à croire que le criticisme ait beaucoup éclairé le problème de la connaissance.

F. Chovet.

II. — PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

W. Hunziger : *Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart,* 1 vol. in-8° de 154 pages. Quelle et Meyer, Leipzig, 1909.

Les prétentions de l'auteur sont modestes ; il ne s'imagine pas avoir traité à fond et sous tous ses aspects, cette immense question du *christianisme dans le conflit des conceptions actuelles du monde ;* mais il a voulu, par une œuvre de vulgarisation, venir en aide à ceux qui n'auraient ni le loisir, ni l'occasion de se livrer à une étude personnelle et approfondie du problème.

L'ouvrage comprend sept chapitres. Le premier dénonce la crise de l'idée chrétienne : il y avait autrefois certaines idées universellement admises sur Dieu, le monde, l'homme et la vie, qui aujourd'hui sont mises en discussion; des conceptions nouvelles du monde s'opposent à la conception chrétienne. Qui est cause du conflit ? L'Église ou la pensée moderne ? L'auteur répond : L'Église tout d'abord — et par Église il entend non seulement l'Église catholique, mais aussi les Églises réformées. Donc, les Églises sont coupables de s'être pendant longtemps hermétiquement fermées à la science, ainsi que le montrent nombre de faits relevés à la charge des catholiques et des protestants. — Mais l'obstruction ecclésiastique n'est pas seule responsable de la crise actuelle. Il faut aussi incriminer le courant naturaliste né de la Renaissance, se poursuivant à travers les derniers siècles,

pénétrant un pays après l'autre, s'infusant dans tous les esprits, formant cette mentalité moderne, qui se caractérise par un effort d'émancipation individualiste, une rupture subite avec le passé, une tendance à traiter toute réalité avec des méthodes nouvelles, quoique très imparfaitement scientifiques encore, etc. L'évolution de la pensée philosophique et le développement de la science historico-critique ont encore aggravé le conflit. Car, si le naturalisme a trouvé un appui dans le progrès des sciences de la nature, la pensée philosophique a produit l'idéalisme, le panthéisme, l'immanentisme, l'évolutionnisme : autant de conceptions ennemies les unes des autres, mais toutes adversaires du christianisme. La science historico-critique à son tour, s'appuyant sur la loi de l'évolution, vient heurter l'idée chrétienne en considérant le christianisme comme un produit tout naturel de l'évolution religieuse de l'humanité.

Placés dans l'alternative d'opter pour la conception chrétienne ou pour les diverses conceptions nées de la pensée scientifique, philosophique ou historique, quel parti devons-nous prendre ? M. Hunziger nous indique son attitude et le sens de son livre en ces quelques lignes : « Nous voulons à tout prix garder notre conception chrétienne, parce que nous en avons reconnu la vérité et éprouvé la valeur ; mais nous voulons nous y attacher en hommes modernes, en hommes du XXe siècle, qui ont l'esprit ouvert et les mains tendues à toute vérité, à toute réalité nouvelle que notre époque nous révèle. » (p. 25).

Dans les chapitres suivants M. Hunziger expose la conception chrétienne du monde, puis il examine la position de l'idée chrétienne vis-à-vis des sciences de la nature, du monisme matérialiste et du monisme idéaliste, enfin vis-à-vis de la pensée historique moderne. De cet examen assez allègrement conduit, des insuffisances constatées dans les sciences, des objections soulevées contre les principales formes du monisme et contre les constructions prétentieuses d'une certaine histoire des religions, il ressort que les défenseurs de l'idée chrétienne ne bataillent point autour d'une position perdue, mais qu'ils travaillent à la faire sortir de la crise présente, purifiée et affermie.

L'on n'adoptera pas sans réserve certaines vues de l'auteur. Le tableau du Moyen-Age n'est pas flatté ; pour M. Hunziger, c'est véritablement l'âge de fer. Page 86, il est dit que tout ce qui dans l'histoire s'appelle mystique repose sur le principe fondamental de la spiritualité de tout le réel, de la pure apparence des corps. Le même point de vue formerait, avec quelques modifications, le fond de la scolasti-

que du Moyen-Age. Tout dépend de ce que l'on entend par mysticisme, et il faut dire une fois de plus que de bonnes définitions éviteraient les mésententes. Toujours est-il que, si les scolastiques ont enseigné la suprématie du corps sur l'esprit, ils ne sont pourtant pas considérés d'ordinaire comme les ancêtres de Berkeley et de Fichte ; et pareillement le grand nombre de ceux que l'on appelle communément mystiques, se tient à quelque distance de l'idéalisme.

D'autres affirmations de détail encore susciteraient la discussion, mais, dans son ensemble, l'opuscule mérite l'estime. L'auteur, qui n'est pas des nôtres, a fait une bonne œuvre en défendant scientifiquement un lot de vérités communes que catholiques et protestants ont à sauvegarder contre toutes les formes de l'athéisme.

Joseph Brunel.

Jules Pacheu : *Psychologie des Mystiques chrétiens. Les faits : le Poème de la conscience.* Un vol. in-16 de 400 pages. Paris, Perrin.

M. l'abbé Pacheu s'est proposé d'analyser ce qu'il appelle le *Poème de la conscience*, c'est-à-dire l'itinéraire de l'âme vers Dieu, en « relevant minutieusement les faits psychologiques, les enchaînant, les déroulant dans leur netteté et leur beauté ». Cette notation des faits doit être utilisée plus tard « pour une critique plus exclusivement philosophique et scientifique. » (Introduction, p. 41.)

Il a choisi pour thèmes de développement à la fois les exercices de saint Ignace et *la Divine Comédie*, considérant celle-ci comme une description allégorique des étapes de la vie mystique. Sur ce canevas en trois parties (voies purgative, illuminative et unitive) se déroule une opulente trame de citations et d'explications poétiques ou oratoires.

A vrai dire, nous pensons que le choix des textes n'est pas toujours bien adapté au dessein de l'ouvrage. Si l'on voulait mettre en relief les éléments du sentiment religieux réel et vivant, ne convenait-il pas de prendre pour thèmes fondamentaux de vrais documents humains, comme les correspondances et les autobiographies, les descriptions sincères des mystiques, de préférence à une épopée allégorique qui renseigne à peine et indirectement sur la vie religieuse de l'auteur lui-même, et à une œuvre d'enseignement ascétique qui nous apprend à merveille ce qui doit être mais non pas ce qui est. Sans doute l'auteur a utilisé beaucoup de ces documents humains, et c'est pourquoi à tout prendre, son portrait de l'âme religieuse ne manque ni d'exactitude ni de vie. Mais sa méthode même rendait presque iné-

vitables d'étranges et graves lacunes comme celle-ci : La moitié environ de la deuxième partie est composée d'allégories sur les esprits bons et mauvais et sur les vertus, sans qu'on voie intervenir presque aucun document sur la pratique des vertus par les âmes religieuses : deux pages sur la pauvreté chez saint François d'Assise, c'est tout. Il nous semble que c'est trop peu, car il y avait beaucoup à dire sur le rapport vital des vertus morales à la foi et à la vie religieuses.

Il est juste d'ajouter que la véritable méthode psychologique a prévalu dans la troisième partie, *de l'union mystique*, et que les citations et les interprétations y forment un corps de descriptions de très bonne venue.

Nous ne voudrions pas d'ailleurs, achever cette critique sans déclarer que ce livre demeure, malgré tout, l'une de nos meilleures introductions à la psychologie religieuse. L'auteur a considéré la vie religieuse du dedans et avec la sûreté de regard d'un expérimentateur ; et cela seul, quoi qu'on ait pu dire tout récemment encore au congrès de Genève, constitue pour le moins un avantage important.

M. S.

III. — PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

C. Lucas de Pesloüan : *Les systèmes logiques et la logistique.* Étude sur l'enseignement et les enseignements des mathématiques modernes. (Bibliothèque de Philosophie expérimentale.) 1 vol. in-8° 416 pages. Marcel Rivière, éditeur.

M. Lucas de Pesloüan aime la mathématique d'un amour à la fois éclairé et enthousiaste. Il veut donc, dans ce livre, défendre sa chère science contre ceux qui tendent, inconsciemment sans doute, à la détourner « de la voie dans laquelle elle doit se maintenir pour se développer selon sa perfection ».

Une longue préface nous fait connaître les motifs qui sollicitèrent M. de Pesloüan à engager cette polémique et contribue du reste à élargir singulièrement le débat.

Quand on aime profondément, presque avec tendresse, comme on aime un être vivant, cette forme très haute de l'activité humaine qu'est la mathématique, on s'irrite de voir des philosophes qui, sous prétexte de rigueur logique, « tâchent à modifier sa marche, à la transformer, à la détruire un moment pour la refaire suivant leurs opinions, oubliant qu'il est en elle une certaine vie qu'on n'a pas le droit

et qu'heureusement ils n'ont pas le pouvoir d'abolir ». Et M. de Pesloüan attaque avec vigueur ces logiciens ou logisticiens d'aujourd'hui. Pour avoir découvert des lois ou peut-être pour les avoir construites, ils ont jugé bon d'en former un code, puis d'en imposer le respect formel. C'est là une prétention insoutenable. La mathématique est un art. Il faut revendiquer pour ses adeptes une certaine liberté, nécessaire au caractère spontané, artistique et vital qu'elle doit conserver dans son développement (§ I).

Le problème fondamental de l'existence des postulats et de la valeur des déductions géométriques sort du domaine mathématique. Ce problème est proprement métaphysique ; dès lors, sinon dans la solution qu'on lui donne au moins dans la réponse qu'on y veut faire, interviennent des éléments presque entièrement étrangers à toute culture mathématique. Ce sont ces éléments qu'il importe de mettre en lumière. Devant le problème, les logisticiens ont pris une attitude ; mais cette attitude fut déterminée, moins par des exigences logiques, que par des opinions métaphysiques sous-jacentes et dissimulées (§ II).

L'auteur traite ensuite longuement du rôle des mathématiques dans l'enseignement (§ III), puis de différentes formes d'enseignement des mathématiques (§ IV). On avouera ici simplement que les considérations exposées dans les deux derniers paragraphes de la préface, ont paru quelque peu nuageuses. On n'a pas bien saisi ce que signifient précisément ces « mathématisations » des sciences et en particulier cette « surmathématisation » de la mathématique même, d'où serait née la logistique.

Le corps de l'ouvrage est constitué par « quatre lettres sur l'enseignement des mathématiques, les systèmes logiques et la logistique, adressées à un professeur de collège ».

La première lettre nous présente une très sévère critique d'un système logique préconisé par M. Laurent dans son petit volume : *Sur les principes de la théorie des nombres et de la géométrie*. M. Laurent voudrait substituer à la doctrine des axiomes celle des hypothèses. Quatre hypothèses suffisent ; si on les admet, on n'a plus à recourir aux axiomes et tout se démontre. — Erreur et naïveté, pense M. de Pesloüan, et il montre avec une verve parfois mordante, comment la méthode, pour avoir voulu prétendre à une impeccable rigueur logique, devient utopique et vaine ; il découvre sans peine les nombreux postulats, implicitement admis par M. Laurent et dissimulés dans son texte ; il termine en rappelant les judicieux conseils de Pascal sur l'Esprit géométrique.

Dans les trois autres lettres, M. de Pesloüan prend à partie des

logisticiens et spécialement leur chef d'école, M. Couturat. Il dresse contre eux un réquisitoire impitoyable. Son ironie ne s'atténue jamais. On dirait que l'auteur (qui aime Pascal et le cite abondamment) vient de relire les *Provinciales*. Il ne nous offre pas un exposé de la logistique ; les indications qu'il donne suffisent cependant à imaginer ce qu'elle est et suffisent même, ajoutons-le, à nous ôter tout désir de la connaître davantage. La logistique nous est présentée comme une science inutile, incertaine, pénible, inféconde et présomptueuse. Avec une insistance presque cruelle, ces accablantes épithètes sont reprises une à une et patiemment justifiées par application à la logistique de certains textes de Pascal. M. de Pesloüan s'irrite surtout de l'orgueil intellectuel des logisticiens : ne prétendent-ils pas développer leur science toute seule, absorber en elle ou détruire le reste de la mathématique, rejeter « la vieille intuition, les vieux moyens de la vieille raison, au nom d'une raison nouvelle qui se croit toute puissante » ? M. de Pesloüan, toujours en citant Pascal, les rappelle à la modestie. « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à connaître cela. »

On a voulu donner sur le contenu de ce livres quelques brèves indications ; à une analyse, on ne pouvait songer. « Si on eut cherché en effet à délimiter ce que contient chaque chapitre, contraint qu'on serait de ne pas marquer en détail toutes les nuances par lesquelles passe la pensée de l'auteur, on courrait risque de faire croire à de continuelles redites. » Ce que M. de Pesloüan dit ainsi d'un autre ouvrage s'applique exactement au sien.

Il faut signaler l'originalité de la composition : sur 430 pages, la préface en compte 120 et les sept appendices n'en ont ensemble pas moins de 130. C'est déjà marquer que l'ordonnance n'est pas très nette. Le livre semble en effet manquer de cohésion ; on eût aimé que les diverses parties fussent plus directement rattachées au sujet général. Ce sujet d'ailleurs est-il assez précis ? Le titre l'exprime, il est vrai, suffisamment, mais ce titre lui-même, trop long, n'est pas bien clair.

Peut-être encore pourrait-on contester, sinon l'intérêt, du moins l'importance du débat soulevé. La logistique ne paraît vraiment pas si dangereuse qu'on lui doive livrer un tel assaut. Elle aura été un ingénieux système, qui disparaîtra vite, après d'autres, non moins ingénieux. Les mathématiciens continueront de travailler, par leurs recherches patientes ou leurs intuitions géniales, à la construction de l'édifice mathématique, sans se soucier de ce que quelques philo-

sophes aient prétendu l'abattre pour le rebâtir à leur façon et ainsi l'essor scientifique ne subira vraisemblablement de ce chef ni un arrêt, ni un changement d'orientation.

Malgré ces réserves formulées peut-être trop catégoriquement, le travail de M. de Pesloüan mérite de sincères éloges. Par un style alerte, vivant, très personnel, par un accent de conviction et de franchise, l'auteur a su nous intéresser aux questions plutôt abstraites qu'il aborde dans son livre. Il a su nous montrer que la mathématique possède une vie véritable et peut susciter de belles ardeurs chez ceux qui l'aiment en la comprenant. « La mathématique est un art. Le vrai mathématicien est un poète. » La thèse à beaucoup pourra sembler paradoxale. M. de Pesloüan l'a vaillamment soutenue dans son livre ; il pourrait au besoin lui fournir, dans sa personne même, une vivante justification.

H. P.

IV. — SOCIOLOGIE

J. Maxwell : *Le Crime et la Société,* 1 vol. in-16, de la *Bibliothèque de Philosophie Scientifique.* Paris, E. Flammarion.

Cet ouvrage est sans doute un ouvrage de vulgarisation, car il effleure toutes ou presque toutes les questions philosophiques, juridiques ou même médicales, qui touchent au crime, au criminel et à la peine. L'auteur est du reste docteur en médecine et magistrat. Peut-être ses connaissances ont-elles perdu en profondeur, ce qu'elles ont gagné en étendue.

Il est difficile d'analyser de façon complète cet ouvrage, qui est comme un résumé de criminologie, nous nous bornerons à en indiquer les thèses principales.

L'auteur a une grande admiration pour la méthode de Durkheim, pour les idées de Tarde, l'auteur bien connu de la *Philosophie Pénale,* pour les œuvres de Lombroso, et semble-t-il aussi pour celles du Dr Wylm, auteur d'un ouvrage sur la « Morale sexuelle » (Paris, Alcan, 1907).

Il considère comme indémontrable l'existence d'une idée de Justice supérieure à l'intelligence, et antérieure à elle ; la criminalité ne suppose pas autre chose que la notion de l'intérêt, et elle dépend de l'opinion moyenne, en avance sur les retardataires (les rétrogrades), en retard sur les précurseurs (les antérogrades).

Quant au criminel, il est un mobile sollicité par des forces contraires ; au nombre de ces forces se trouvent les inhibitions pénales ; et c'est par là seulement que la peine se justifie, car si le criminel est aussi innocent de ses mauvais instincts que l'homme vertueux l'est de sa vertu, il est utile cependant de le punir, afin que la crainte se classe au nombre des forces qui l'emporteront peut-être sur les tendances criminelles.

Toutes les préférences de l'auteur sont pour le déterminisme ; sa notion de la culpabilité ne cadre donc pas avec celle du Code Pénal ; il reconnaît pourtant que la notion commune, sur la liberté humaine, a plus de valeur pour le sociologue que sa conception métaphysique et qu'elle est seule féconde en résultats pratiques.

A côté de ces principes, se trouvent exposées des vues d'ensemble sur les incriminations pénales (l'auteur les apprécie à sa façon, il pense notamment que l'adultère ne met en jeu que des intérêts privés), la classification des criminels, l'étiologie du crime (chemin faisant, M. Maxwell nous fait savoir qu'il ne fait pas de différence entre la famille légale et la famille naturelle), les aliénations mentales, les dégénérescences, les moyens préventifs et la répression du crime.

Je ne puis m'empêcher de noter l'importance que l'auteur accorde, tout en reconnaissant qu'elles sont en avance sur l'opinion moyenne, aux idées du Dr Wylm sur la surveillance de la reproduction, et sur l'élimination des déchets, criminels compris, par l'euthanasie, ou mort agréable.

L'ouvrage de M. Maxwell appelle donc à notre avis, les plus expresses réserves ; il nous suffira d'en avoir signalé quelques-unes, et l'on nous dispensera d'une critique qui nous obligerait à aborder un trop grand nombre d'importantes questions philosophiques.

Signalons des pages intéressantes sur le mouvement ouvrier qui, dit l'auteur, est un mouvement politique, sur l'anarchie et le syndicalisme, sur la réparation du préjudice, et enfin des conclusions auxquelles se rallient assez communément les criminalistes, à quelqu'école qu'ils appartiennent ; urgence d'établir des asiles spéciaux pour les aliénés dangereux ou criminels, nécessités de bonnes lois sociales, ayant soin de ne pas détruire les sources de production par des mesures téméraires ou mal étudiées, réforme du régime pénitentiaire, de façon à rendre non désirable le séjour des établissements de répression, modifications en faveur de la partie lésée.

Nous ajouterions, nous, une solide éducation religieuse et morale, mais nous savons de reste que l'auteur a d'autres préoccupations.

Emmanuel Voron

V. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Arthur Schopenhauer : *Métaphysique et esthétique,* première traduction française avec préface et notes par Auguste Dietrich. Un vol. in-16 de 192 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine,* Paris, Alcan, 1909.

M. Auguste Dietrich continue sa traduction fragmentaire des *Parerga et Paralipomena.* C'est l'œuvre la plus « condescendante » de Schopenhauer, nous explique-t-il tout de suite (p. 1). Aussi prend-il avec elle toutes les libertés, — en morcelant à son gré le texte, multipliant ou réduisant le nombre des paragraphes, interpolant, biffant, etc. Ce sixième volume des *Parerga et paralipomena,* nous offre alors, au bon plaisir du traducteur, cinq chapitres qu'il intitule et ordonne ainsi : *Doctrine de la connaissance et métaphysique, — Spéculation transcendante sur l'apparente préméditation qui règne dans la destinée de chacun, — Pensées se référant à l'intellect, — Métaphysique du beau et esthétique, — Sur l'intéressant.* Je crois que cet ordre a été substitué en dernière heure à un autre, qu'il avait d'abord plu au traducteur d'adopter, et qui, rejeté ensuite du volume, s'est néanmoins, — par mégarde, — conservé dans les notes : C'est parce qu'elles restent sans doute tranquillement fidèles à quelque ancienne pagination que celles-ci disent : « Page 53, » au lieu de : page 158, « page 105 » au lieu de : page 52; « plus haut, » au lieu de : plus loin, etc. (1). On prisera l'aisance de la traduction de M. Dietrich, regrettant seulement que celle-ci s'obtienne parfois aux dépens de la stricte exactitude. La remarque intéresse même les citations grecques ou latines, que M. Dietrich se plaît assez souvent à traduire, et où il interprète, par exemple : ὸς (2) μοι ποῦ στῶ : « Donne-moi un levier » (p. 73). Vingt-deux pages de *préface du traducteur* veulent détacher de l'ensemble du Schopenhauerisme « quelques points qui servent de support au système entier », et nous présenter aussi « les traits caractéristiques de l'esthétique de Schopenhauer ». On y verra que M. Dietrich a fort bien retenu beaucoup d'importantes propositions de Schopenhauer, et qu'il l'aime beaucoup.

A. L. J.

(1) Cf. page 50 ou page 64.
(2) Je reste fidèle à l'accentuation de M. Dietrich.

Baron Carra de Vaux : *La Doctrine de l'Islam.* Un vol. in-16 de 320 pages. Paris, Beauchesne.

Ce volume comprend une série de conférences prononcées à l'Institut catholique de Paris. Sans reprendre toutes les idées qu'il a largement exposées dans ses ouvrages antérieurs sur l'Islam et ses philosophes, M. Carra de Vaux s'est appliqué à donner, comme il le dit lui-même, « une description de la religion musulmane orthodoxe, assez complète, sans minutie toutefois, rédigée dans un esprit philosophique. »

Les recherches et les luttes doctrinales, n'étant pas le fait de l'orthodoxie, mais des sectes et des écoles, leur examen n'a pas sa place dans ce volume. Mais si les historiens de la philosophie n'ont rien à glaner ici, les philosophes, ou au moins les psychologues de la religion, y trouveront d'utiles documents sur les divers aspects de cette religion toute intuitive et toute simple. L'auteur a vu de près, autant qu'il est possible, la vie musulmane, et elle a excité sa sympathie. Toutefois, lorsqu'il compare l'Islam aux autres religions, et surtout au judaïsme et au christianisme, il a soin de faire ressortir son évidente infériorité religieuse et morale, et de discerner les emprunts qu'il leur fait et les déformations qu'il fait subir aux éléments empruntés.

L'ouvrage se divise en dix chapitres sur l'unité divine et les rites de la prière, la vie future, le fatalisme, l'aumône, le pèlerinage, le précepte de la guerre sainte, la situation de la femme, l'enfant et l'éducation, la mystique.

Le dernier chapitre, l'*Avenir de l'Islam,* est une notation exacte des tendances nouvelles et du mouvement d'idées qui agite au moins la surface du vieux monde islamique : la partie la plus instruite des nations musulmanes, subissant l'attrait de notre civilisation et de notre culture, rêvant de libéralisme, de pacifisme et de laïcisation, et perdant peu à peu la pratique et la foi religieuses, tandis que la masse du peuple « garde le sentiment intense des grands dogmes de l'Islam, de Dieu, de la résurrection, du jugement » et dédaigne notre civilisation.

M. S.

RECENSION DES REVUES

Revue néoscolastique. — Aout 1909. — Cl. Piat : *Les sanctions (suite)* (359-369). — Le savant professeur de l'Institut catholique complète son précédent article sur les sanctions morales. Dans un langage éloquent, il montre qu'en supprimant les peines et les récompenses de l'autre vie, on supprime en même temps tout motif sérieux de faire le bien. La vertu ne met à l'abri d'aucun des maux extérieurs, et la joie du bien n'est obtenue qu'au prix de mille difficultés. Sans l'ordre moral et sans des sanctions suffisantes en cette vie et en l'autre la société devient impossible. M. Piat cite de nombreux auteurs établissant que depuis la guerre faite aux croyances traditionnelles la criminalité s'est accrue dans une proportion effrayante.

P. Hadelin Hoffmann : *L'intuition mystique et la science* (370-397). — Cet article est le complément des études du P. Hadelin sur la philosophie de Roger Bacon. Ce franciscain du XIIIe siècle est nettement augustinien, et tout en louant beaucoup Aristote, écarte la péripatétisme thomiste et distingue deux sources de connaissance : l'expérience externe par les sens, insuffisante à fonder la certitude absolue, et l'expérience interne qui nous révèle les vérités fondamentales. Cette expérience interne est produite en nous par une cause distincte de nous, distincte de l'âme. C'est en réalité l'action de Dieu sur notre intelligence. Cette théorie de l'illumination spéciale ou intuition mystique est venue à Bacon par les néoplatoniciens, les arabes et saint Augustin. Saint Thomas l'a remplacée par la théorie de l'abstraction.

Outre l'illumination spéciale, Bacon admet aussi que Dieu a révélé aux premiers hommes non seulement les vérités de foi, mais toute la philosophie. Il croit cette révélation nécessaire pour remédier à l'affaiblissement de la raison, par la chute originelle.

Le P. Hadelin juge que la théorie de Bacon conduit à confondre la philosophie avec la théologie et est empreinte d'un vague scepticisme.

C. Alibert : *Pour lire en psychologue la vie des saints* (398-425). — L'auteur remarque que les saints sont des hommes et que les lois de la psychologie s'appliquent à eux, bien qu'ils les suivent différemment, suivant leur mentalité. L'idée de Dieu devient chez eux domi-

nante, et en se refusant de satisfaire les passions déréglées ils les affaiblissent peu à peu. Ils ne perdent en cela rien de leur énergie, car ils n'affaiblissent que le mal. Ayant des facultés plus épurées, ils se portent plus facilement à concevoir la nature divine sous forme des perfections dégagées de toutes faiblesses et portées à l'infini. Enfin la vue de leurs tendances naturelles, laborieusement contenues en face de la perfection divine, entretient en eux l'humilité.

Annalen der Naturphilosophie, éditées par W. Ostwald, VIII, 3 (29-VII-1909). — WILHELM M. FRANKL : *Zur Lehre von der Kausalität* (Pour la doctrine de la causalité) (273-294). — Il importe de distinguer la notion de cause, du jugement causal et l'origine de l'un et l'autre, de leur justification. Il s'agit ici de la justification du jugement causal. La déduction de ce jugement tentée par Hobbes, d'après laquelle il serait *a priori,* laisse subsister la possibilité de considérer comme principe causal le temps lui-même, non pas le temps absolu que la causalité ne suppose pas plus que la science, mais un instant présent ou passé, quel qu'en soit l'éloignement. L'expérience ne peut justifier ce jugement universel et nécessaire, bien qu'il porte évidemment sur quelque chose de réel. Aussi pourrait-on diviser tous les jugements qui ne sont pas purement formels en *a priori* et *postulatifs*, ceux-ci étant injustifiables par l'expérience, bien que l'expérience leur soit toujours conforme. Le principe de causalité peut être formulé : « Tout fait temporel est déterminé d'une manière univoque par un autre immédiatement précédent. » (p. 281.) Tout processus causal est donc linéaire. Il forme un continu, c'est-à-dire que l'on peut y délimiter arbitrairement les effets et les causes. Quelle est la signification réelle du jugement causal ? Il y a dans toute réalité complète, un facteur « illusoire » (une apparence) et un facteur causal : dans une flamme, l'apparence est la flamme elle-même et le facteur causal, la matière en combustion ; c'est à peu près ce que Spinoza eût appelé « l'essence actuelle de la chose » (cf. III, VII). Le jugement causal est donc plus que la simple détermination temporelle de l'effet par rapport à la cause.

Cet intéressant article précise et complète ce que l'auteur avait déjà présenté aux lecteurs des *Annalen* sur le même sujet (*Zur Kausalitätslehre,* V, 447) et à plusieurs reprises sur des sujets connexes (*Ibid.,* V et VI).

R. MULLER FREIENFELS : *Entwurf einer allgemeinen Werthlehre auf biologischer Grundlage.* (Esquisse d'une doctrine générale des valeurs, fondée sur la biologie (295-321). — Une *valeur* est d'abord un rapport d'un objet à un sujet. La valeur est positive ou c'est une valeur pro-

prement dite, quand elle est favorable à la vie du sujet. Par sujet, on entendra soit un individu, soit une pluralité organique d'individus. Toute valeur a un aspect subjectif, mais lorsqu'elle est ou peut être rapportée à plusieurs sujets, elle est, comme telle, objective. Les définitions d'Ehrenfels et de Kreibig, fondées l'une sur le désir, l'autre sur le sentiment, sont trop étroites et n'expriment que l'élément subjectif de la valeur. Or, c'est son étendue, c'est-à-dire en somme son objectivité, qui doit servir de critère dans son estimation. Ces principes posés, l'auteur s'efforce de ramener à des valeurs biologiques toutes celles que l'on a coutume de distinguer : esthétiques, éthiques, logiques ; il combat l'intellectualisme de Poincarré (dans *la Valeur de la Science*) et adopte une théorie pragmatiste de la vérité.

Cet article est la trop courte et trop incomplète esquisse de tout un système de philosophie : le pragmatisme biologique.

Agnes Pockles : *Das Willkürliche in der Welt* (L'arbitraire dans le monde) (321-328). — Tout phénomène dépend d'une cause et d'un certain nombre de conditions. Ce nombre est déterminé et constant, que l'on adopte l'atomisme ou l'énergétisme, c'est ce qu'on pourrait appeler la « conservation des faits ». Mais d'autre part le nombre des conditions d'un fait est indépendant de l'instant où nous le considérons ; d'où la question classique : hasard ou déterminisme ? C'est-à-dire les conditions primitives sont-elles un aggregat de hasards ou l'expression d'une volonté universelle ?

L'auteur livre, sans y répondre, quelques questions de ce genre à l'attention des lecteurs.

F. Cornu : *Les minéraux dans la matière inorganique et dans les substances vivantes* (329-332).

Eug. Rignano : *Das biologische Gedächtniss in der Energetik.* (La mémoire biologique dans l'énergétique (333-362). — L'auteur résume dans une première partie son hypothèse centroepigénétique de l'évolution. Dans une seconde, il explique la mémoire par les échanges d'une énergie *sui generis* dont il admet la réalité, l'*énergie nerveuse.* Les communications intercellulaires sont les fils transmetteurs de cette énergie ; l'association des idées s'explique par les associations cellulaires.

Nous ne détaillerons pas cette théorie ou plutôt cette hypothèse presque dénuée de confirmation. L'article qu'on lui consacre ici n'est d'ailleurs pas tant inspiré par l'esprit positif que par le plus aventureux matérialisme.

O. Prochnow : *Die Hauptpünkte der Theorien der aktiven Anpassung Schopenhauers und der Lamarckianer und Neuvitalisten.* (Les points

principaux des théories de l'adaptation active de Schopenhauer et des Lamankiens et des Neovitalistes) (362-371). — « Nous sommes obligés de nous représenter la nature comme vivante par analogie avec le moi psychique et d'autre part, le moi en tant que phénomène, par analogie avec la nature inanimée, comme mécanisme. » Aussi les théories de l'adaptation active ont besoin d'être complétées par des théories de l'adaptation passive. Les unes et les autres sont comme les parties d'une même conception du monde, qui doit être fondée sur une doctrine de la connaissance. L'auteur résume ensuite les opinions de Lamark, Schopenhauer, Bunge, Reinke, von Hartmann, Pauly, etc... et en montre les rapports.

N. Krainsky : *Die Principien der energetischen Psychologie.* (Les principes de la Psychologie énergétique (371-385). — La vie de l'âme est la manifestation d'une *énergie psychique,* forme spéciale de l'énergie universelle au même titre que l'énergie physique ou chimique. Elle peut être potentielle ou cinétique et doit être soumise aux principes généraux de l'énergétique, particulièrement à celui fondamental de la conservation de l'énergie. Notre activité mentale soutient avec le corps à peu près le rapport de l'électricité au générateur. C'est sous la loi de l'équivalence qu'il faut apprécier les transformations physio-psychiques et psycho-physiologiques, etc... etc...

Dans cette psychologie renouvelée de Hobbes, la liberté ne saurait être qu'une illusion et le sujet, une résultante plutôt qu'un principe original.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 1er Avril 1909. — Ralph Barton Perry : *L'esprit au-dedans et l'esprit au-dehors* (169-175). — Les notions que l'on se fait de l'esprit sont tout autres suivant qu'elles sont basées sur l'introspection ou sur l'étude de ses manifestations en société. Ce qu'en disent les historiens, les sociologues, les auteurs de psychologie comparée, et même les philosophes de profession, tels que Platon et Aristote, repose principalement sur des faits d'observation générale. Ce qu'en disent, au contraire, les écrivains religieux, les psychologues de l'école moderne, rationalistes ou empiristes, et des penseurs tels que saint Augustin, Descartes, Berkeley et Schopenhauer, se fonde surtout sur les données de la conscience. L'observateur juge de l'esprit en général d'après ce qu'il constate en lui-même. — Ces méthodes : introspection, extrospection, semblent différer du tout au tout. L'on préfère habituellement la première de ces méthodes : l'on va jusqu'à dire que la seconde s'arrête aux dehors de l'esprit, d'où il nous reste à inférer ce qu'il est. En réalité l'esprit au-dedans et l'es-

prit au-dehors ne sont qu'un même esprit. Selon qu'il sera observé du dedans ou observé du dehors, certains aspects y paraîtront dominer ; mais, loin de se contredire, ils se complèteront mutuellement.

Wendell T. Busch : *L'univers existentiel du discours* (175-182). — Les problèmes d'existence portent sur des objets qui deviennent les sujets des jugements que nous prononçons. Ces objets doivent être pris dans le monde expérimental qui nous entoure, et dont le contenu devient chaque jour plus riche. Avant de poser un problème sur un objet, il importe que cet objet existe. Le terme « problème d'existence » ou « problème existentiel » peut signifier une enquête sur l'existence ou la non-existence d'un objet. Par exemple : le monde extérieur existe-t-il ? Comment se poser le problème, si le monde nous est révélé comme existant ? Et, d'autre part, s'il ne nous est aucunement révélé, comment peut-on poser sur lui un problème ? De fait, un problème existentiel peut porter sur l'expérience d'une chose quelconque, mais non sur l'existence de l'objet en discussion. Il suit de là que la connaissance ne peut pas se définir en termes de perception. Je ne connais une chose, en la percevant, que si je fais plus que la percevoir. L'organe de perception est un facteur qui coopère non dans la détermination de la réalité, mais dans la détermination de l'expérience. Le monde des choses expérimentalement observées serait tout différent, si nos organes étaient autrement constitués. Il suit de là que le « réalisme naïf » est à décourager, et qu'il faut donner sa voix à un réalisme critique, suivant lequel le monde existentiel du discours est celui de l'expérimentation individuelle.

15 Avril. — George A. Coe : *Le mystique en tant que notion psychologique* (197-202). — Les auteurs qui se sont, jusqu'à ce jour, occupés de mysticisme en ont recherché la valeur plutôt que la genèse et les formes. Tant que la carte du pays mystique n'aura pas été dressée, l'on continuera de désigner par là les choses les plus fantaisistes. Il importe de passer en revue les phénomènes spéciaux capables de rentrer sous la même dénomination. L'auteur prend comme point de départ un fait universellement reconnu comme mystique, à savoir l'extase religieuse. Il fait ensuite rentrer dans le mysticisme des expériences moins élevées, communes aux grands mystiques et à d'autres, qui ne monteront jamais jusqu'à l'extase. Il donne à ces états le nom d' « inspirations. » Celles-ci, à leur tour, font surgir la croyance et la pratique. Des expériences du même type psychologique se rencontrent en dehors du monde qu'on est convenu d'appeler religieux. Dans le spiritisme, les inspirations viennent des défunts ; dans la télépathie, elles viennent des vivants ; dans les cas de clair-

voyance et de prémonition, elles se produisent, peut-être, par la nature même des choses. Tous ces faits s'appellent « phénomènes psychiques ». L'auteur essaie d'en faire une classification, qui, dit-il lui-même, est loin d'être exhaustive.

Frances H. Rousmanière : *Les bases de la généralisation dans les méthodes scientifiques* (202-206). — Parfois, par exemple, quand on veut déterminer la composition d'un papier, l'on se contente d'un échantillon minime ; d'autres fois, comme lorsqu'on veut s'assurer du degré d'éducation des immigrants aux États-Unis, l'on juge indispensable d'examiner un grand nombre de spécimens. Quelles conditions sont requises pour que la base d'induction soit estimée suffisante ? — Les conditions différeront suivant que le sujet à déterminer est uniforme, en toutes ses parties ou dans la majorité de ses parties, ou, au contraire, n'est pas uniforme. Les moyens d'investigation, la complication des méthodes varieront également suivant les conditions du sujet. Les études de Pasteur servent à illustrer la théorie.

29 Avril. — Evander Bradley Mc Gilvary : *L'expérience et sa dualité interne* (225-233). — « Si l'emploi du mot *conscience*, dit le prof. Perry, était interdit pour un temps, la pensée contemporaine serait dans l'heureuse nécessité de chercher pour le remplacer des termes plus définis, et l'on y gagnerait d'avoir dissipé en partie un mystérieux nuage. » L'on en peut dire autant du mot *expérience*. — C'est un fait admis qu'au moment où l'on a une expérience, beaucoup de choses restent en dehors de cette expérience. L'on a l'impression de faire comme un découpage dans un monde beaucoup plus étendu. Même le fait mental ne prend qu'une portion d'un ensemble de réalités soutenant avec celles qu'il prend des rapports actuels ou potentiels. L'expérience est essentiellement fragmentaire. La définir, c'est expliquer la nature de cette fragmentation. Quand une chose est expérimentée, elle forme avec d'autres choses un ensemble unique en son genre. Les ensembles sont de plus d'une sorte, vg. ensemble dans le même lieu, dans le même temps, dans le même genre, dans la même famille, dans le même ordre. L'ensemble expérimental n'est rien de tout cela. Des choses peuvent exister dans le même espace et dans le même temps et n'être pas expérimentées ensemble. Si le groupement expérimental n'a pas d'entité séparée, il n'en constitue pas moins un tout concret, qui est, à proprement parler, l'expérience, quand on donne à ce mot un sens concret.

W. P. Montagne : *Le Vrai, le Bien et le Beau pris d'un point de vue pragmatique* (233-239). — Le point de vue pragmatique dont il s'agit consiste à réinterpréter les valeurs logiques, éthiques et esthé-

tiques d'après leurs rapports avec les activités vitales. La vie peut être regardée comme une série d'efforts tendant à établir une sorte d'adaptation ou d'équilibre entre l'individu et ce qui l'entoure. Ce besoin d'équilibre est impliqué au fond de toute activité, cognitive, conative ou affective. — Ce point de vue ne justifie aucunement ceux qui confondent ensemble le vrai, le bien et le beau. Il montre, au contraire, que ce sont là des valeurs séparées, répondant à trois classes irréductibles d'équilibres demandées par l'organisme; le vrai et le beau ne sauraient donc, quoi qu'en dise Schiller avec la philosophie de l'humanisme, s'identifier avec le bien. La conformité des perceptions et des jugements de l'individu avec les faits qui l'entourent, constitue la valeur cognitive de la vérité. L'adaptation des faits aux désirs de l'individu constitue la valeur conative du bien. Enfin, l'adaptation aisée, spontanée, des faits entre eux et avec l'individu constitue la valeur affective de la beauté ou du plaisir.

Edward L. Thorndike : *Une note sur la spécialisation des fonctions mentales de contenu variable* (239).

13 Mai. — R. S. Woodworth : *Hermann Ebbinghaus* (253-257). — La mort subite du Dr Hermann Ebbinghaus arrivée le 26 février, est une grande perte pour la psychologie. Il nous avait donné des ouvrages dont il serait long de faire la liste. — Nommé professeur extraordinaire de philosophie à Berlin en 1886, il y demeura jusqu'en 1894, époque à laquelle il fut nommé titulaire à Breslau. En 1905, il fut appelé à Halle, où il est mort. Il enseigna, à différentes époques, toutes les branches de la philosophie ; mais sa partie forte fut toujours la psychologie expérimentale. En 1890, il créa, avec M. Arthur König, la *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane,* qui, durant ces vingt dernières années, fut constamment à la tête du progrès en psychologie. L'influence de Ebbinghaus, grâce à ses écrits a été très grande, et elle semble devoir durer.

Walter T. Marvin : *Les propositions de pleine garantie actuelle* (257-263). — Les propositions garanties sont les unes *primitives*, ne reposant sur aucune prémisse antérieure, les autres *secondaires*. Les propositions primives sont de trois sortes : les axiomes ou postulats, les sauts logiques ou conjectures, les propositions de pleine garantie actuelle. Pour se conformer à l'usage, on peut appeler ces dernières des propositions évidentes par soi, ou bien des jugements synthétiques *a priori* basés sur l'intuition. Si l'on définit la proposition « une relation entre des termes », la proposition est dite « intuition », quand les termes et leur relation sont actuellement présents dans le contenu de l'appréhension. Les propositions de ce genre se distin-

guent des autres en ce qu'elles ne sont pas soumises aux lois de la logique formelle. L'auteur essaie d'en déterminer le domaine, en passant en revue les différentes intuitions de la connaissance humaine.

I. Woodbridge Riley : *Transcendantalisme et pragmatisme ; étude comparative* (263-266). — Ces deux courants de la philosophie, tels qu'ils sont représentés, d'une part par Emerson, d'autre part, par W. James, ressemblent en ce qu'ils sont, l'un et l'autre, une révolte contre la tradition et l'intellectualisme en même temps qu'une renaissance de l'individualisme et des indications émotionnelles.

The Monist. — Juillet 1909. — Basile C.-H. Harvey : *La nature du processus vital d'après Rignano* (321-350). — Eugène Rignano a publié, il y a deux ans, chez Engelmann, à Leipzig, un volume intéressant : *Ueber die Vererbung erworbener Eigenschaften.* (La transmission héréditaire des qualités acquises.) Les idées de cet ouvrage et leur diffusion au sein du public savant ont fait l'objet du discours présidentiel à la réunion de l'« Association anglaise pour le progrès scientifique », tenue à Dublin en août dernier. L'article de M. Harvey est un effort pour rendre cette nouvelle conception des phénomènes vitaux accessible à la majorité des lecteurs. Tâche bien difficile et qui ne paraît avoir réussi qu'à moitié. L'énergie vitale, nerveuse, n'est qu'une forme particulière de cette énergie générale, que nous connaissons déjà. Elle obéit donc à la fois aux lois universelles, qui règlent la distribution de l'énergie, et aux lois spéciales, propres à sa forme particulière. Il faudrait l'assimiler à l'énergie électrique, et la doter en outre de propriétés spécifiques, permettant d'expliquer d'une manière cohérente, l'ensemble des phénomènes vitaux : rythme vital, périodicité, fécondation, ontogénèse récapitulant la phylogénèse, atavisme, mémoire, etc... Évidemment ces hypothèses n'ont un sens que dans leur application. L'auteur essaie de montrer comment elles rendent compte des phénomènes de mémoire. L'article est à continuer.

Lorenzo Michelangelo Billia : *De quelle utilité peut bien être un laboratoire de psychologie ?* (351-366). — Traduction du discours français prononcé par l'auteur au IIIe Congrès international de Philosophie à Heidelberg, le 4 septembre 1908. En terminant on nous recommande de ne pas limiter nos recherches à l'étude des conditions extérieures du fait de conscience, mais à pratiquer l'expérimentation interne « en voyant jusqu'à quel point nous pouvons développer en nous l'abnégation, l'attention, les sentiments, etc... »

T. Brailsford Robertson : *Une conception biochimique des phénomènes de mémoire et de sensation.* — L'auteur cherche à rattacher la fonction mnémonique à l'activité des « catalyseurs ». Ce serait une réac-

tion analogue à ces réactions chimiques, qui produisent elles-mêmes leurs catalyseurs. On retrouve de pareilles réactions dans l'organisme, par exemple, dans les phénomènes chimiques de la division des cellules et de leur croissance. Cela suggère cette hypothèse facile : « Pendant que je lis un mot imprimé, de l'acide se produit dans les tissus cérébraux, cette production d'acide facilite la répétition du mot (catalyse) jusqu'à ce que, après un certain nombre de répétitions, nous puissions nous passer du stimulus externe qu'offre le mot imprimé et reproduire tout le processus spontanément (catalyse du second type). Sans entrer dans le détail mathématique, qui seul pourtant permettrait le contrôle, l'auteur prétend avoir obtenu *a priori,* en calculant suivant son hypothèse, des résultats sensiblement identiques à ceux qu'Ebbinghaus a établi expérimentalement, sur le rapport des répétitions au nombre de syllabes retenues.

Éditeur : *Le domaine propre de la psychologie* (387-398). — Critique de l'article précédent et considérations générales sur le rôle de la mémoire dans la vie psychique.

Critiques et discussions. — A signaler toute une série d'articulets de G.-B. Halsted, Paul Carus, W.-H. Bussey, dans lesquels on réfute vivement les idées de M. Russell sur la géométrie non-euclidienne. (Cfr : analyse du n° d'avril du *Monist*) Suivent douze pages de discussion sur les chances de succès de l'Esperanto et de ses rivaux ; et deux notes de MM. Kingery et Frierson sur les carrés magiques.

La Cultura filosofica. — 15 Décembre 1908. — Le numéro débute par l'exposition du programme de la *Revue.* On ne réduira pas la philosophie à une simple synthèse des sciences ou, ce qui est pire, de certaines sciences chargées de représenter toutes les autres ; on l'étudiera dans toute l'intégrité de ses problèmes fondamentaux, qui sont des problèmes métaphysiques, et on le tiendra dans un contact continuel et étroit avec le savoir scientifique, dont la synthèse suscite et impose les dits problèmes fondamentaux.

B. Varisco : *La sensation* (525-539). — L'auteur montre que la sensation ne crée pas l'image, mais la fait seulement entrer dans la conscience ; de sorte qu'il n'y a pas de différence entre la qualité — le rouge, par exemple, — existant dans la fleur et la qualité devenue fait de conscience : c'est la même qualité, qui est d'abord en dehors de la conscience, et qui est ensuite amenée dans la conscience par la sensation. De cette doctrine découle naturellement cette conclusion, que la réalité se résout tout entière en faits de conscience.

Janvier-Février 1909. — La *Revue,* qui jusque-là paraissait tous les mois, ne paraîtra plus désormais que tous les deux mois. Mais

les fascicules doubleront le nombre de leurs pages. La rédaction a pris cette disposition pour permettre aux auteurs de donner plus de développement à leurs articles et en même temps pour accroître la partie réservée aux recensions.

F. de Sarlo : *La connaissance historique* (1-31).

F. Bonatelli : *Sentire e conoscere* (31-39). — L'auteur se demande quelle est l'erreur initiale qui a vicié et poussé à des conséquences inacceptables, les doctrines d'un grand nombre de philosophes contemporains. Il la trouve dans la confusion entre la sensation et la connaissance. La sensation n'est qu'une modification du sujet sentant. Elle n'est point un acte de connaissance ; car la connaissance exige un dédoublement de son objet, quel qu'il soit, qui permette au sujet de remarquer et d'affirmer l'identité des deux objets ainsi obtenus par ce dédoublement : v. gr. le soleil est le soleil, la faim est la faim ; ce qui ne peut faire le sujet qui n'est que sensible, parce qu'il ne peut préférer un jugement ni donc une affirmation. Mais la sensation n'a donc aucune valeur au point de vue de la connaissance ? Elle a au contraire une grande valeur, non point, il est vrai, comme connaissance, mais comme matériel et instrument de la connaissance. Les sensations servent de signes pour indiquer les différentes matières des réalités extérieures et des processus qui s'accomplissent en elles et dans les organes des sujets sentants et provoquant la sensation. Mais elles ne peuvent fournir ces renseignements qu'à la condition d'être reçues dans un sujet intelligent, capable de les interpréter.

Ad. Levi : *Lo psicologismo logico : le psychologisme et ses formes principales* (40-63). — L'auteur commence par définir le psychologisme. « Le psychologisme consiste dans la tentative de réduire toute l'activité de la pensée, dans ses divers développements, aux formes et aux lois de la vie psychique, considérée comme un mode concret de l'expérience ». Il distingue deux formes de psychologisme : le psychologisme du fait ou *statique* et le psychologisme téléologique ou dynamique. Il subdivise le premier en psychologisme associationiste et en psychologisme intellectualiste — et le second, en psychologisme biologique et en psychologisme pragmatiste. Les principaux représentants du psychologisme associationiste sont Beneke et Schultz en Allemagne, John Stuart Mill et Spencer en Angleterre. Beneke fait dériver tous les concepts de la grande loi de l'attraction réciproque du semblable, comme il appelle l'association par similarité, en vertu de laquelle s'opère la synthèse des éléments semblables des représentations. Stuart Mill fait appel à la ressem-

blance et à la contiguité dans le temps et dans l'espace. Spencer considère les lois de la pensée en général comme l'effet de l'ambiance extérieure, dont les résultats s'accumulent dans l'individu grâce à l'évolution de l'espèce. — Pour Schultz les axiomes procèdent d'une *postulation* de l'esprit par l'association.

Les deux principaux représentants du psychologisme intellectualiste sont Friedrich Fries et Heymans. Ils admettent la nécessité d'un élément *a priori*.

Mars-Avril 1909. — A. Aliotta : *Le pragmatisme Anglo-Américain* (104-134). — L'auteur expose d'abord la doctrine des pragmatistes Anglo-Américains, il la réfute ensuite vigoureusement. Il démontre que la réalité n'est pas un flux indéterminé de sensations qu'il nous serait loisible d'arranger suivant notre bon plaisir, que les faits de l'expérience ne sont pas seulement notre création, que la vie serait impossible, sans une certaine persistance dans les conditions de l'ambiance, parce que toute prévision deviendrait impossible, ainsi que l'adaptation et la formation des habitudes utiles. Au reste les pragmatistes n'ignorent pas complètement les accommodements avec leurs principes.

Rodolfo Mondolfo : *La philosophie de Feuerbach et les critiques de Marx* (134-170). — Marx reproche à Feuerbach d'avoir conçu la conscience comme une *table rase,* sur laquelle l'expérience externe peut seule écrire et qui subit passivement l'action des objets, de sorte que l'homme ne serait qu'un produit de l'ambiance. M. Mondolfo répond que le reproche est immérité : Feuerbach regarde l'expérience comme une révélation continue de la puissance et des caractères propres du sujet ; la conscience ne se contente donc point de recevoir passivement l'empreinte des objets ; de plus il identifie la conscience avec l'être, ce qu'il ne ferait pas, s'il la considérait comme une *table rase ;* car tout ce qui dans le monde mérite véritablement le nom d'être doit avoir en soi son propre principe différentiel. Marx reproche encore à Feuerbach de rendre la théorie oiseuse et inutile à la pratique. Il est bien vrai, répond l'auteur, que Feuerbach ne met pas toujours dans son langage une parfaite cohérence, mais il faut tout de même reconnaître qu'il regarde la connaissance comme le principe de l'action : elle révèle la limite à la conscience ; le sentiment de la limite éveille le sentiment du besoin et le besoin engendre l'action.

Mai-Juin. — F. de Sarlo : *Filosofia e scienza dei valori* (197-206).

R. Mondolfo : *La philosophie de Feuerbach et les critiques de Marx* (continuation et fin) (207-225). — Marx prétend que Feuerbach n'a

pas compris la nécessité du rapport entre l'individualité et la société « dans laquelle l'homme vit comme le poisson dans l'eau » et qu'il s'est arrêté à l'intuition naturaliste de l'homme, qui renferme dans l'individu l'essence de l'espèce, et à la conception mécanique de la société, qui ne voit dans la société qu'un rapprochement mécanique des individus. M. Mondolfo prétend que Marx s'est trompé : Feuerbach est si éloigné de méconnaître la nécessité du rapport entre l'individualité et la société, qu'il regarde la société comme tout à fait indispensable pour donner à l'individu la conscience de soi-même et de l'univers, et il renferme si peu toute l'essence de l'espèce dans l'individu, qu'il affirme expressément que la totalite de l'être humain ne peut se réaliser que dans la collectivité, dont l'être est infini, c'est-à-dire capable d'un développement illimité.

L. Ambrosi : *Per una monografia italiana sopra Hermann Lotze* (226-246).

A. Levi : *Lo psicologismo logico* (continuation) (247-274). — L'auteur continue l'exposition des divers psychologismes qu'il a commencée dans le fascicule de Janvier-Février. Le psychologisme biologique a pour principaux représentants Avenarius, Petzoldt et Mach. Il considère la fonction théorique comme un moyen d'assurer la stabilité à la vie de connaissance ; car l'activité de la pensée est déterminée, comme tous les faits de conscience, par les *processus* de l'organisme vivant, et la grande loi de tous les êtres organisés, c'est la recherche de la stabilité. Les produits de la pensée théorique ont pour but de satisfaire aux besoins de la vie. Comme l'activité spirituelle est limitée, elle a besoin d'obtenir le plus grand résultat possible avec un *minimum* d'effort : de là dérive la loi de l'économie de la pensée, entendue soit comme réduction du nouveau à l'ancien, soit comme principe *harmonisateur* et *unificateur* de tous les produits de la pensée. Le psychologisme pragmatiste a été développé par Dewey, Schiller et William James. Il envisage la connaissance comme un moyen d'adoptation à ses conditions génératrices. L'apparition de la pensée est provoquée par un conflit entre une nouvelle et une ancienne expérience. La vérité, c'est l'utile, l'efficace. Les axiomes fondamentaux de la connaissance doivent être considérés comme des postulats, c'est-à-dire comme des demandes que nous faisons à l'expérience. Leur universalité indique notre intention d'en faire usage chaque fois qu'il nous plaira, leur nécessité se réduit, en définitive, à un refus de notre part d'accomplir certain acte de la pensée. L'auteur entame ensuite l'étude des relations entre la logique et la psychologie d'après les psychologistes.

Rivista di Psicologia applicata. — Mai-Juin 1909. — G. Sarfatti : *La Psychologie sociale et ses relations avec l'histoire* (181-198). — La sociologie et la psychologie sociale ont de nombreux points de contact, pourtant ce sont deux sciences distinctes. La première étudie le *phénomène* social, en lui-même et dans sa constitution organique ; la seconde étudie la formation et le développement psychiques du phénomène social dans les consciences. Étant donné que la société n'est pas la somme des individus juxtaposés, mais un phénomène distinct, un produit spécial et particulier, il existe une « âme », une « psyché » sociale, qui résulte des caractères psychologiques individuels d'un peuple ou d'une cité. Et la psychologie sociale a pour but d'étudier cette « âme » de la société, d'en montrer la formation, le développement et l'évolution. L'histoire aussi est une vraie science. Elle ne se contente pas de raconter des faits ; elle cherche les lois qui relient entre eux les faits, elle montre l'enchaînement des causes et des effets, elle indique les principes qui règlent le cours des événements. Toutes les grandes transformations opérées dans l'humanité : invasions, conquêtes, révolutions, réformes sociales et religieuses, sont étudiées par l'histoire. Mais toutes ces transformations sont aussi le « fruit » de « l'âme » sociale. Et c'est pourquoi on ne peut connaître l'âme d'un peuple sans en connaître la psychologie. Histoire et psychologie sociale marchent de pair et se prêtent un mutuel appui.

G. Boschi. A. Montemezzo : *Sur l'Ecopressie* (199-223). — Observations cliniques et psychologiques.

Del Greco : *Le concept psychologico-social de la responsabilité* (224-233). — L'aliéniste se trouve en présence d'un redoutable problème lorsqu'il doit établir la responsabilité d'un criminel. Peut-il, à la suite de l'école positiviste, se contenter d'une classification rudimentaire et ranger les délinquants parmi les névropathes ou les anormaux ? Peut-il, allons plus loin, nier le concept de responsabilité ? Non, il ne le peut pas. Ce serait confondre la causalité naturelle avec la causalité psychologique, ce serait nier la valeur du droit et l'existence de personnalités individuelles et agissantes. Dans la nature, le mot » cause » veut dire antécédent nécessaire, inconditionné, de « l'effet » qui suit. En psychologie « cause » signifie activité, énergie, et suppose le pouvoir de choisir et de se déterminer soi-même. La capacité d'accomplir des actes psychologico-sociaux n'est pas *hors* de nous, mais *en* nous. L'individu acquiert peu à peu cette capacité, par la double influence de l'éducation et de la culture ; il devient d'autant plus responsable qu'il est plus éducable, plus complexe, plus sociable ; qu'il subit mieux et plus facilement l'action des forces sociales.

La société a donc un intérêt primordial à faire respecter les grandes forces qu'elle emploie à son service : c'est-à-dire les idées de religion, de moralité, de droit. Chaque fois qu'une de ces idées est violée, il importe que par la société elle soit de nouveau relevée, consacrée, justifiée. L'État, par ses juges, se constitue le gardien des idées génétiques du progrès social. La peine infligée au criminel assure et garantit le développement continu de la conscience et, par conséquent, de la responsabilité chez les individus. Que l'aliéniste, dans les cas particuliers, plaide la dégénérescence, très bien ! Mais qu'il n'outrepasse pas son droit, et qu'il n'oublie pas que « responsabilité et sanction » sont deux concepts en fonction l'un de l'autre.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

Sujets de dissertations philosophiques proposés dans les Universités aux examens de la session de juillet.

PARIS

Institut catholique. — Licence en philosophie. — *Psychologie :* Que pensez-vous de la théorie périphérique des émotions ?

Doctorat. — *Psychologie :* Nature de l'habitude. — *Métaphysique :* L'objet de la métaphysique : dans quelle mesure les résultats de la science y entrent-ils ?

Baccalauréat. — *Philosophie.* — 24 Juin. — Qu'entend-on par émotion ? Différentes manières de comprendre et d'expliquer ce phénomène. — 2° De l'influence qu'exerce sur nos propres sentiments l'idée que nous nous faisons des opinions et des sentiments d'autrui à leur sujet. — 3° Peut-on admettre que la volonté humaine est un produit de l'évolution et s'il en est ainsi, comment s'est-elle formée ?

30 Juin. — 1° La nature ne fait pas de sauts. Expliquer et s'il y a lieu, discuter cet aphorisme. — 2° Évolution et progrès. — 3° De la part de l'intelligence dans la formation des instincts.

5 Juillet. — 1° Quel rôle la sensibilité joue-t-elle dans la vie affective ? — 2° L'attention accroît-elle l'intensité des états de conscience sur lesquels elle se fixe ? — 3° Comment distinguons-nous un souvenir d'une simple image ?

7 Juillet. — 1° Qu'est-ce que penser librement? Déterminer les principes et les conditions de la liberté de penser. — 2° Peut-on fonder l'obligation morale sur l'intérêt social? — Pourquoi et comment doit-on respecter les opinions et les croyances d'autrui?

Sorbonne. — Licence philosophique. — I. *Philosophie :* 1° Quels rapports voyez-vous entre les idées de cause, de fonction et de loi? — 2° Comment expliquez-vous le mécanisme de la reconnaissance? (Mémoire); — 3° Quels sont les problèmes de méthode communs à la logique, à l'éthique et à l'esthétique? — 4° Rôle du mobile utilitaire dans la vie morale. — II. *Histoire de la philosophie :* Théorie de la causalité chez Hume et chez Kant. — III. — L'Averroïsme au XIIIe siècle; — De quelle façon la maxime socratique « Que toute rtuve est une science » a-t-elle été reprise et corrigée par Platon? — La théorie de l'âme et du corps chez Descartes.

Agrégation de philosophie. — I. *Philosophie dogmatique :* L'individu et l'État. — II. — *Histoire de la philosophie :* Les Idées platoniciennes considérées dans leurs rapports entre elles et avec les choses sensibles.

AIX-MARSEILLE

Baccalauréat. — *Philosophie* A et B. : 1° Quel est le rôle de l'imagination dans les perceptions acquises de la vue et du toucher? — 2° Analyse psychologique du sentiment esthétique; — 3° Montrer comment la valeur qu'on accorde à notre connaissance dépend de l'origine psychologique qu'on lui attribue. — *Mathématiques* A et B : 1° De l'analyse et de la synthèse : rôle de ces procédés dans les sciences physiques; — 2° Comment établit-on la vérité d'un fait historique; en quoi un tel fait diffère-t-il des faits qu'étudient les sciences physiques; caractériser la certitude de l'histoire en la comparant par exemple à celle des lois physiques; — 3° Comment s'établissent, à quoi correspondent, et que valent les classifications naturelles?

BORDEAUX

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° D'où vient l'idée de matière? Quelles conceptions se sont faites de la matière les savants modernes? — 2° Les affirmations métaphysiques sont-elles susceptibles de démonstration? — 3° Le mécanisme peut-il suffire à l'explication de l'univers? Ne faut-il pas y ajouter l'explication par la finalité?

Licence. — « Toute théologie rationnelle mène à l'athéisme, vouloir prouver l'existence de Dieu, c'est amener à douter de cette existence. » (Jacobi.)

CAEN

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Expliquer et développer cette pensée de Leibnitz : « Les paroles ne sont pas moins des marques « (*notæ*) pour nous que des signes pour les autres » ; — 2° Le plaisir et la doulenr supposent-ils la tendance ? — 3° Quel est le rôle de l'association des idées dans les actes divers de la connaissance ?

CLERMONT-FERRAND

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° L'idée de devoir ; en indiquer les caractères, le principe et les conséquences ; — 2° La liberté et le déterminisme ; — 3° Exposer et discuter la théorie d'après laquelle la fin justifie les moyens. — *Mathématiques :* 1° Des sciences mathématiques ; leur objet et leur méthode ; — 2° De l'expérimentation dans les sciences ; — 3° Devoirs du citoyen envers l'État et de l'État envers le citoyen.

DIJON

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Qu'est-ce que la psychologie vous a appris sur l'attention et en quoi cette étude vous a-t-elle intéressé ? — 2° Qu'est-ce que la psychologie vous a appris sur l'Association des idées et en quoi cette étude vous a-t-elle intéressé ? — 3° Qu'est-ce que la pscyhologie vous a appris sur la conservation des idées et en quoi cette étude vous a-t-elle intéressé ?

Licence. — *Philosophie :* 1° L'état de nos connaissances sur l'origine du langage ; — 2° État actuel, rôle et valeur de la théorie de l'unité des forces naturelles ; — 3° L'idée de patrie ; — 4° La preuve de la liberté par la conscience.

GRENOBLE

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Apprécier le mot de Mirabeau cité par Maine de Biran : « Nul ne réfléchit l'habitude ; » — 2° Du rôle de l'imagination dans la représentation ; — 3° L'attention doit-elle être définie comme étant la « conscience d'une attitude » ou comme « l'attitude d'une conscience » ?

Licence. — I. *Philosophie générale :* Expliquer le sens durable du mot *nominalisme* dans la terminologie philosophique ; — II. *Psychologie :* « Nos sentiments dépendent de nos idées » dit J.-J. Rousseau (*Julie*, VI, 2). Que penser de cet aphorisme ? — III. *Logique :* De la déduction envisagée dans la forme syllogistique ; — IV. *Morale :* « Le principe du devoir ou la conscience morale n'a rien de commun avec la conscience sensitive » (Maine de Biran : *Fondement de la mo-*

rale, IV) ; — V. *Histoire de la philosophie :* Du rôle des principes rationnels dans la doctrine de Leibniz ; — VI. *Pédagogie :* De la collaboration pédagogique des maîtres.

LILLE

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Le déterminisme peut-il se concilier avec l'obligation morale ? — 2° Importance et dangers de l'association des idées ; — 3° Leibniz a dit : « Les principes généraux entrent dans nos pensées dont ils font l'âme et la liaison. Ils y sont nécessaires, comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point ». Expliquer et apprécier cette pensée.

1° Quelles sont les obligations qui relèvent de la morale individuelle ? — 2° Spinoza a dit : « La crainte peut être une source de concorde entre les hommes ; mais elle exclut la confiance. En outre, la crainte naît de l'impuissance de l'âme et, par conséquent, ne se rapporte pas à la vie raisonnable ». Expliquer et apprécier cette pensée ; — 3° Exposer et apprécier la doctrine morale connue sous le nom d' « utilitarisme ».

1° Quelles conséquences pourrait-on tirer, au point de vue des sciences morales, de cette opinion d'un savant contemporain : « Le principe d'induction serait inapplicable, s'il n'existait dans la nature une grande quantité de corps semblables, et si l'on ne pouvait conclure, par exemple, d'un morceau de phosphore à un autre morceau de phosphore ? » — 2° La sociologie est-elle vraiment distincte de l'histoire ? — 2° Rapports du bon sens, des sciences et de la philosophie.

Sciences. — 1° Quels avantages l'expérimentation possède-t-elle sur la simple observation ? — 2° Selon Duhamel, « la méthode que l'on appelle *analyse,* consiste à établir une chaîne de propositions commençant à celle que l'on veut démontrer, finissant à une proposition connue, et telles qu'en partant de la première, chacune soit une conséquence de celle qui la suit. D'où il résulte que la première est une conséquence de la dernière, et par conséquent vrai comme elle. » Expliquer cette définition et rechercher, à ce propos, si, dans la démonstration mathématique dont il s'agit ici, la synthèse est jamais entièrement séparable de l'analyse ; — 3° Quel est le rôle de l'analogie dans la formation des hypothèses ?

LYON

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° L'activité créatrice de l'esprit et son rôle dans l'art ; — 2° Différences et ressemblances entre les sen-

timents moraux et les sentiments esthétiques ; — 3° Donner une définition exacte du réalisme esthétique.

NANCY

Baccalauréat. — *Mathématiques :* 1° Du mensonge. Qu'est-ce que mentir ? Pourquoi mentir est-il un mal ? Quelles sont les circonstances qui aggravent le mensonge ou en atténuent la gravité ? — 2° Quel est le sens de la règle : « Nul ne doit se faire justice lui-même » ? Quelle en est l'importance ? Si l'inobservation de cette règle se généralisait, quelles seraient les conséquences ? — 3° Donner des exemples de l'application des quatres règles suivantes : Ne pas faire de mal, — Ne pas empêcher le bien, — Empêcher le mal, — Faire du bien. — Définir l'homme inoffensif, l'homme juste, l'homme bienfaisant, l'égoïste, le méchant.

Philosophie : 1° Le sentiment de la personnalité. Comment il se forme, comment il s'altère ; — 2° Comment percevons-nous notre corps ? — 3° Pourrions-nous penser sans le secours des mots ?

Licence. — *Ancien régime :* I. *Philosophie dogmatique :* 1° Peut-on admettre que le moi garde le souvenir latent de toute sa vie antérieure ? — 2° Psychologie de l'attention ; — 3° Est-il possible d'établir une ligne de démarcation précise entre l'intelligence et l'instinct ?

II. *Histoire de la Philosophie :* 1° Maine de Biran, — 2° En quoi la philosophie de Herbert Spencer se rapproche-t-elle et diffère-t-elle de celle d'A. Comte ; — 3° Morale de Schopenhauer.

Nouveau régime. — I. *Philosophie dogmatique :* 1° Qu'est-ce que le temps ? — 2° La réminiscence et le sentiment du « Déjà vu » ; — 3° Est-il vrai que toutes les hypothèses scientifiques sont provisoires, et qu'il faut les considérer simplement comme un moyen commode d'ordonner nos connaissances acquises, se gardant de leur attribuer une valeur absolue ? — 4° Qu'y a-t-il d'admissible dans la morale utilitaire ? — II. *Histoire de la Philosophie :* La conciliation de la Religion et de la Science, d'après Herbert Spencer.

POITIERS

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Pour certains moralistes, l'Idéal consiste dans une perfection et une pureté tout intérieures et personnelles. L'activité sociale nous gênerait dans cette œuvre de salut moral. Pour d'autres, au contraire, la moralité consiste à se dévouer, à se soumettre à l'ordre social ; elle aurait un objet social et non personnel. Que pensez-vous de cette opposition entre la morale personnelle et la morale sociale ? Sont-elles en contradiction ? — 2° Qu'est-ce

qui fonde notre certitude sur les questions morales, au milieu des contradictions des hommes sur les mêmes questions? — 3° Commenter cette pensée d'un philosophe contemporain (M. A. Fouillée) : « Avec les idées d'aujourd'hui sera bâtie la cité de demain. L'ignorance et l'erreur se paient toujours ; autant d'idées fausses, autant de défaites pour les peuples et pour les individus. Tant vaut la pensée, tant vaut l'action. »

RENNES

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Valeur éducative et morale des jeux physiques ; — 2° Il existe des morales qu'on appelle utilitaires. Expliquez le sens de ce mot « utilité », dans ces morales ; — 3° Montrer que l'éducateur ne doit pas faire appel, autant que possible, chez l'enfant, à l'intérêt personnel.

TOULOUSE

Baccalauréat. — *Philosophie :* 1° Définir l'attitude de l'esprit, qui s'appelle le rationalisme ; — 2° Les philosophes discutent sur la valeur de la science. Marquez exactement ce qui est en question dans ce débat, et indiquez à quelle opinion vous vous rangez et pour quelles raisons ; — 3° Beaucoup de philosophes ont nié l'existence de la matière, ou enseigné que le monde des corps n'existe que dans et par la pensée. Indiquez comment s'est établie une théorie aussi paradoxale et sur quelles raisons elle s'appuie.

PROGRAMME POUR LE CONCOURS D'AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE DE 1910

En vue de la Composition d'Histoire de la philosophie : I. Philosophie ancienne : Aristote, Plotin.

II. Philosophie moderne : Leibniz, Kant.

En vue des explications : Platon : *le Sophiste ;* — Aristote : *Éthique à Nicomaque ;* — Epictète : *Dissertationes ab Arriano digestæ ;* — Cicéron : *De divinatione,* livre II ; — Lucrèce : *De natura rerum,* livre II ; — Leibniz : *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison ;* — Kant : *Fondements de la métaphysique des mœurs ;* — Comte : *Cours de philosophie positive, Partie dogmatique de la Physique sociale* (leçons 46 à 51 inclus).

PRIX HUGUES

L'Institut catholique de Paris met au concours la question suivante : « Des lois de la nature, de leur degré de certitude et de leur « contingence. »

Ce problème actuel entre tous est de capitale importance. On n'a certainement pas oublié les vives attaques des criticistes contemporains, ni la réponse retentissante que leur a opposée, au nom de la science, un esprit peu suspect de dogmatisme outré, M. Henri Poincaré. Toutefois ce savant éminent a surtout traité de la question de fait. Il n'a pas abordé jusque dans ses racines la question générale de la certitude appliquée aux sciences. Au fond, il s'agit là d'un problème éternel, mais que chaque génération ou tout au moins chaque siècle philosophique et scientifique doit reposer à nouveau et résoudre pour son propre compte, en tenant compte des données nouvelles, souvent fort importantes, que le progrès de la science ou de la pensée ne cesse de verser au débat et qui obligent à réviser toujours, parfois même à remanier plus ou moins profondément, les résultats dûs aux efforts des générations précédentes.

Des sciences entières se créent sous nos yeux ou se renouvellent qui permettent de gravir des sommets et de sonder des profondeurs jusque-là inaccessibles. — Pour prendre un exemple, c'est aujourd'hui la chimie de Lavoisier, demain celle des atomistes, après-demain celle des thermochimistes, puis celle des corps radio-actifs qui viennent nous ouvrir coup sur coup, les horizons les plus imprévus. Les changements brusques de perspective vont parfois si loin que l'on s'étonne à peine de voir réapparaître sur la scène des hypothèses et des conceptions que l'on croyait mortes depuis longtemps.

Or que devient la certitude au milieu de toutes ces fluctuations ? Ces variations aboutissent-elles à une évolution suivie, constamment progressive, ou à la faillite si souvent proclamée ?

La question devait être posée. Il va sans dire qu'elle se résout à la double lumière de l'expérience positive et de la raison philosophique traditionnelle.

Les Mémoires doivent être déposés avant le 1er mars 1911, au Secrétariat de l'Institut catholique, 74, rue de Vaugirard.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 265-10-09.

BIOLOGIE SCIENTIFIQUE ET TRANSFORMISME [1]

I. — LES PRINCIPES DE LA SYSTÉMATIQUE.

I. — *Systématique rationnelle.*

Toute systématique, pour mériter d'être appelée rationnelle, doit être fondée sur un concept ou sur un jugement à l'aide duquel un ensemble complet de dissemblances spécifiques est rendu intelligible ; en d'autres termes, tout système qui prétend être rationnel doit nous donner une clef qui nous mette en état de comprendre soit que les dissemblances de telle ou telle nature ne peuvent exister qu'en un certain nombre déterminé, soit que ces dissemblances peuvent bien exister en nombre indéfini, mais qu'alors elles sont soumises en ce qui concerne leurs caractéristiques à une certaine loi déterminée.

La stéréométrie qui démontre que cinq corps réguliers seulement sont possibles, et qui nous instruit en même temps de la nature géométrique de ces corps, nous offre un exemple de ce que doit être un système rationnel. Un autre exemple est la théorie des *sections coniques*. Si l'on discute l'équation générale du second degré à deux inconnues et qu'on étudie, en faisant varier une constante, toutes les formes possibles que cette équation peut revêtir, on voit que cinq types seulement de sections coniques sont possibles : la ligne droite, le cercle, l'ellipse, l'hyperbole et la parabole.

(1) Le texte ci-dessous est, à l'exception de certaines parties nouvelles écrites spécialement pour la *Revue*, la traduction de quelques chapitres des « Gifford Lectures, » traduction publiée avec l'autorisation des éditeurs anglais, MM. A. et Ch. Black, Londres. L'édition allemande des « Gifford Lectures » paraîtra incessamment.

La physique et la chimie ne possèdent pas encore jusqu'à présent de système rationnel complet, toutefois on a pu établir pour diverses branches de ces sciences, des systèmes qui se rapprochent du type idéal. Le type chimique des alcools saturés monovalents par exemple, est fourni par la formule $C_n H_{2n+1} OH$; et cette formule n'exprime pas seulement la loi de composition qui régit tous les alcools possibles, elle nous donne aussi (car nous savons empiriquement suivant quelle loi n est en relation quantitative avec le degré des diverses propriétés physiques) une notion d'ensemble sur la somme des propriétés nécessairement présentées par tout alcool primaire qu'on pourra découvrir dans l'avenir. Mais la chimie systématique poursuit des fins encore plus élevées.

On sait, qu'après la découverte de ce qu'on appelle la loi périodique des éléments, nous pouvons espérer d'avoir un jour l'intelligence des relations qui unissent toutes les propriétés physiques et chimiques d'un élément avec la plus importante de ses constantes, le poids atomique ; et il semble qu'il soit justement réservé au temps présent de réunir, avec l'aide de la théorie des électrons, et sur la base de la loi périodique, tous les éléments en un système vraiment fondamental.

Un semblable système nous apprendrait qu'il ne peut y avoir que tant d'éléments, et pas plus, et qu'il ne peut exister que des éléments de telle et telle nature déterminée.

En cristallographie on a à l'aide de certaines hypothèses, atteint un but analogue, et la systématique nous renseigne ici sur le nombre limité et sur les caractères déterminés des formes possibles de la symétrie cristalline.

Il n'est pas difficile d'arriver à la conception du type logique général de tout système rationnel ; et la logique n'a pas besoin pour cela de recourir à l'exemple des sciences concrètes ou de la géométrie. Une systématique rationnelle est toujours possible dès qu'existe un concept ou un jugement fondamental qui porte en soi-même un principe de subdivision, ou, en d'autres termes, qui conduirait à des contradictions, si la subdivision requise par lui était opérée autrement que d'une certaine manière déterminée.

Comme on l'aperçoit facilement, le « genre » comprend ici

toutes ses « espèces », de telle manière que toutes les particularités des espèces sont données précisément dans les propriétés du genre, sous une forme, il est vrai, plus générale et encore non spécifiée. Le genre est donc ici plus riche en compréhension et plus riche en extension que l'espèce, ce à quoi il faut au reste ajouter que sa richesse en compréhension n'est en quelque sorte que latente ; mais elle peut se développer d'elle-même sans avoir besoin d'une aide externe.

Dans tous les autres cas, les genres et les espèces ne pouvant se constituer dans leurs rapports réciproques qu'à l'aide d'une abstraction empirique, et par là-même ne pouvant jamais atteindre la rationalité, le genre est comme l'enseigne la logique classique plus riche en extension, mais plus pauvre en compréhension que l'espèce. Là les espèces ne se tirent pas du genre par un développement immanent de propriétés latentes mais elles se forment simplement par l'addition d'un certain nombre de notes caractéristiques au concept qui exprime le genre ; et il est impossible de déduire du genre le nombre ou les particularités des espèces. En ce cas, une simple « classification » est seule possible, si toutefois nous voulons réserver l'honorable nom de « systématique » à une division véritablement rationnelle ; une classification, c'est-à-dire un simple catalogue utile à l'orientation pratique, mais à rien de plus. C'est de cette manière que nous pouvons classifier toutes les espèces de tables ou de chapeaux.

2. — *Systématique biologique.*

Revenons maintenant de notre digression logique à notre thème proprement biologique ; ici nous devons malheureusement déclarer dès le début, que pour le moment, la systématique biologique correspond exactement au second de nos deux types de subdivision : c'est une pure classification, elle nous fournit un catalogue, rien de plus.

Cette affirmation qui n'est que l'énonciation d'un fait, n'implique naturellement pas le moindre reproche envers les hommes éminents qui ont créé la classification des animaux et des

plantes. Car il faut bien tout de même posséder une fois un tel catalogue, et le catalogue des organismes s'est, de fait, considérablement amélioré au cours des progrès de la biologie empirique et descriptive. Une classification s'améliore d'autant plus qu'elle devient plus « naturelle », ou que tous les divers caractères qu'on peut choisir comme principes de subdivision conduisent à des résultats plus concordants. Et, effectivement, à ce point de vue la classification des organismes a fait de grands progrès. Le système « naturel » a atteint une telle perfection, que deux êtres qui apparaissent comme parents à un point de vue sont aussi parents à presque tous les autres points de vue possibles, ou au moins à ceux qui correspondent aux caractéristiques les plus importantes. On a vraiment pesé et proportionné les divers principes de subdivision possibles et par là on a atteint en un certain sens des résultats définitifs.

Toutefois, nous ne connaissons absolument pas la raison d'être propre et essentielle du système des organismes et nous ne sommes nullement en état de dire que précisément ces familles, ces classes, ces ordres doivent seuls exister, et pas d'autres, et que les êtres qui les composent doivent nécessairement être faits comme ils sont faits. Y arriverons-nous jamais, ou bien la systématique doit-elle toujours rester une classification empirique ? Nous ne pouvons pas répondre aujourd'hui à cette question ; si nous le pouvions nous aurions aussi déjà la solution du problème auquel elle se rapporte.

Le concept de ce qu'on appelle le « type », dû principalement à Cuvier et à Gœthe, est un des résultats les plus importants que la classification biologique nous ait fournis jusqu'à présent. A peine plus importante est la découverte de la « corrélation des parties » c'est-à-dire d'une sorte de liaison nécessaire et non immédiatement causale. Rádl semble être le seul auteur moderne qui ait clairement vu ce point.

L'harmonie que nous découvrons dans le développement rentre dans cette loi de la corrélation ; et, en approfondissant analytiquement le concept bien fondé de l'entéléchie (1), base

(1) Pour plus de détails sur ce concept voyez les « Gifford Lectures » de l'auteur, édition anglaise (1908) chez A. et Ch. Black, Londres, (The Science and Philosophy of the organism), édition allemande (1909) chez W. Engelmann, Leipsig (Philosophie des Organischen.)

ultime de l'organisation, on arrive à concevoir d'une manière satisfaisante quel est le sens de cette liaison *non causale* mais *nécessaire,* que nous trouvons dans le concept du « type » et de la « corrélation des parties ».

Le type est une certaine manière irréductible dont les différentes parties d'un être sont réciproquement disposées ; la corrélation, elle, a affaire avec ce qu'on peut désigner comme l'empreinte ou l'influence réciproque et réellement existante des parties les unes sur les autres, et avec la manière dont se produit cette empreinte, le degré auquel atteint cette influence. Tous les ruminants par exemple sont des bisulces, et ce qu'on appelle les *formules dentaires* est caractéristique pour tous les groupes de mammifères. De telles relations sont naturellement empiriques et ont leurs limites ; mais il est très important qu'elles soient possibles en général.

Ç'a été le résultat principal de l'embryologie comparée de montrer que le type comme tel s'exprime plus clairement dans les stades embryonnaires que dans les formes adultes et que par suite, les stades embryonnaires des différents groupes se ressemblent plus que les stades adultes : là est tout le vrai de la prétendue « loi biogénétique fondamentale » de Hæckel. Mais les différences spécifiques, malgré cette plus grande ressemblance, ne manquent point néanmoins dès les stades embryonnaires.

Nous avons nommé cette partie de la science qui s'occupe des dissemblances présentées par les êtres et non pas de ce qu'il y a de commun entre eux, systématique, ou bien, au cas où elle n'est point rationnelle, classification. En ce sens large du mot, la systématique ne doit naturellement pas être confondue avec ce qu'on appelle ainsi couramment, c'est-à-dire avec la subdivision en catégories infimes des derniers et des plus petits groupes du système biologique, laquelle se fonde sur des caractéristiques de forme en général purement extérieures. Notre systématique est une des deux parties principales de la biologie ; l'anatomie comparée et l'embryologie comparée en constituent les méthodes ; car il faut appuyer fortement sur ce point que ces dernières disciplines sont seulement des méthodes et nullement des sciences indépendantes.

II. — La théorie de la descendance

1. — *Généralités.*

A l'heure actuelle il est admis en général, que l'état présent des organismes est le résultat de leur histoire. Que signifie cette proposition? Sur quels fondements repose-t-elle? Comment la systématique se comporte-t-elle à l'égard de l'histoire? En arrivant à ces questions et à ces discussions, nous abordons la théorie de la descendance.

La théorie de la descendance est l'assertion hypothétique que les organismes, malgré leurs différences, sont liés les uns aux autres par une parenté généalogique. Le problème de leur origine « monophytétique » ou « polyphytétique », est une question de second rang par rapport au problème de leur parenté en général.

Il est deux groupes différents de faits, qui ont conduit à la pensée d'une descendance commune ; aucun de ces groupes ne nous oblige à cette pensée, mais tous deux considérés ensemble la rendent très vraisemblable.

Le premier groupe de faits est tiré de l'étude de la distribution géographique des animaux et des plantes, comme aussi de la paléontologie. En ce qui concerne la géographie, il me semble que les enseignements apportés par l'étude de la faune et de la flore des groupes insulaires, méritent d'être discutés en première ligne. Si sur chacune des différentes îles A, B, C, D, qui forment ensemble un groupe, les espèces d'un certain genre d'animaux ou de plantes sont différentes à un certain point de vue, et si elles présentent aussi des différences par rappart aux espèces qui vivent sur le continent le plus voisin (duquel, comme la géologie nous l'apprend, ces îles se sont un jour séparées), tandis que d'un autre côté sur le continent, aucune variation n'existe dans les espèces au point de vue considéré, et cela pour de vastes étendues de pays, alors sans aucun doute, il est avantageux pour éclaircir un fait autrement incompréhensible, de supposer que toutes ces diverses espèces ont une origine commune. Il en va de même pour la paléon-

tologie. Dans les couches géologiques qui forment une série continue, on trouve une suite d'animaux qui sont, il est vrai, typiques et spécifiques pour chaque couche particulière, mais qui toutefois forment une série tout comme les couches. Est-ce que ce fait ne perdrait pas beaucoup de son étrangeté, si nous pouvions faire l'hypothèse que les animaux se sont transformés en même temps que les couches ? Avec une telle hypothèse, la continuité de la vie serait au moins garantie.

Les indices géographiques et géologiques en faveur de la théorie de la descendance sont des faits empruntés à d'autres sciences que la biologie elle-même ; des faits qui ne concernent pas le vivant, mais seulement des choses en relation avec le vivant. Cette remarque n'est pas sans importance au point de vue logique, car elle montre que ce n'est pas la biologie seule qui a conduit à l'hypothèse du transformisme. Si c'était le cas, alors le transformisme ne serait qu'une simple hypothèse *ad hoc ;* mais cela n'est point, quoique par ailleurs nous soyons fort éloignés d'accorder que l'hypothèse du transformisme repose sur une *causa vera.*

Le second groupe de faits qui appuie la théorie de la descendance nous est fourni par la biologie elle-même, la biologie proprement dite ayant en effet des aspects sur lesquels l'hypothèse de la descendance jette une certaine lumière.

Il ne peut naturellement être question ici que de faits se rapportant aux différences spécifiques, de faits appartenant au domaine de la systématique. Dans la constitution essentielle du système des organismes, il y a quelque chose qui rend vraisemblable la théorie de la descendance, c'est que le système des animaux et des plantes repose sur un principe qu'on peut appeler le « principe de la gradation des ressemblances et des dissemblances » ; ses catégories ne sont pas coordonnées, mais bien subordonnées les unes aux autres en degré et en importance ; et c'est selon des valeurs tout à fait différentes que les dissemblances y sont disposées.

Or, ce caractère deviendrait sans doute plus compréhensible si nous supposions que la gradation des ressemblances et des dissemblances systématiques correspond à une parenté d'origine, qui irait également suivant une certaine gradation.

2. — *Sur une hypothèse accessoire inhérente à toute théorie de la descendance.*

Nous avons jusqu'à présent employé des mots très indéterminés et très métaphoriques, pour décrire ce qu'on pourrait nommer la valeur logique de la théorie de la descendance, pour désigner son importance en tant qu'explication. Nous avons parlé des « éclaircissements » qu'elle apporte, de la « lumière » qu'elle jette sur beaucoup de difficultés.

C'est à dessein que nous avons employé ces expressions. Il est en effet extrêmement important de se rendre clairement compte que partout où l'hypothèse du transformisme entre en jeu pour éclairer n'importe quel domaine de la systématique, il faut ajouter à la simple notion de la descendance, une hypothèse d'appui particulière, cachée il est vrai et inconsciente. Et il faut, en fait, que cette hypothèse d'appui soit formée dès le commencement sans aucun égard aux problèmes plus spéciaux de la descendance ; c'est là une condition préalable sans laquelle le transformisme ne pourrait fournir aucune sorte d'explication en général.

Pour que la théorie que les organismes malgré leurs dissemblances, sont parents entre eux par l'origine, ait vraiment une valeur explicative, il faut de toute nécessité supposer en chaque cas que les changements qui ont conduit la forme spécifique A à la forme spécifique B, ont été de telle nature qu'ils ont transformé seulement *en partie* la forme primitive A ; en d'autres termes : les ressemblances entre A et B, ne doivent jamais avoir été obscurcies par leurs dissemblances.

C'est seulement avec cette hypothèse, qui est une nouvelle hypothèse ajoutée à la théorie de la descendance proprement dite — une hypothèse d'appui qui concerne la nature même de la transformation, — c'est seulement avec cette hypothèse presque dissimulée qu'il est possible de dire que la théorie du transformisme « explique » en quelque manière les faits de la géographie, de la géologie et de la systématique biologique.

Maintenant donc ce qui se trouve « expliqué » par l'hypothèse de la descendance (y compris la supposition accessoire

qu'au cours de la transformation, les ressemblances l'ont toujours emporté sur les dissemblances), c'est le fait qu'effectivement, aussi bien dans la paléontologie que dans les groupes zoologiques et botaniques des îles et du continent et qu'enfin dans les diverses catégories du système organique, les ressemblances l'emportent sur les dissemblances. Les ressemblances sont ainsi « expliquées », c'est-à-dire que nous concevons qu'elles reposent toutes sur un seul et même principe : sur le principe de l'hérédité ; et ainsi nous avons un problème à la place d'un nombre infini de problèmes. C'est là-dessus que Wigand a accordé à la théorie de la descendance qu'elle procure « une réduction numérique des problèmes ».

En même temps que nous comprenons ce que la théorie de la descendance, à l'aide de son hypothèse d'appui, explique, nous comprenons aussi ce qui ne peut pas être éclairci par elle : les dissemblances présentées par les organismes demeurent tout aussi inintelligibles, quand même nous savons que l'hérédité est responsable de ce qui chez eux est semblable et analogue. Et maintenant il ne peut y avoir aucun doute que les dissemblances sont ce qu'il y a de plus important dans le domaine de la systématique ; s'il n'y avait que des ressemblances, il n'y aurait certes pas de problème systématique, car aucun « système » n'existerait. Soyons donc satisfaits qu'il y ait des ressemblances parmi les dissemblances du système et que ces ressemblances soient expliquées en un certain sens ; mais n'oublions jamais ce qui reste encore inexpliqué ; et c'est ce que par malheur on oublie trop souvent.

3. — *Faible valeur de la phylogénie pure.*

Et ainsi nous sommes conduits au côté négatif du transformisme, après avoir examiné son côté positif : sans une connaissance réelle des facteurs qui entrent en jeu dans la transformation ; en d'autres termes : sans connaissance de la loi de transformation, la simple théorie de la descendance laisse pratiquement le problème de la systématique au point même où elle l'a trouvé, et elle n'apporte rien pour sa solution. Cela est fort regrettable, mais c'est la vérité.

Qu'on imagine que la géologie historique ne possède absolument aucune connaissance des facteurs physiques et chimiques qui entrent en jeu dans les problèmes qu'elle étudie : est-ce qu'elle nous fournirait autre chose qu'une suite de faits absolument incompréhensibles ? Ou qu'on suppose que tous les défenseurs de la cosmogonie de Kant ou de Laplace soient sans la moindre connaissance de la mécanique : que signifierait alors cette théorie ? Ou encore, qu'on imagine que nous sachions tout l'ensemble de l'histoire humaine, mais absolument sans aucune notion de psychologie : Que posséderions-nous alors, sinon des faits et encore des faits, sans nulle trace d'explication ?

C'est dans une telle situation que se trouve maintenant la prétendue phylogénie. Si elle se fonde *seulement* sur la notion de descendance, alors elle n'explique en réalité absolument rien. C'est à ce point de vue que le philosophe Liebmann reprochait à la phylogénie de ne pouvoir rien fournir qu'une « galerie d'ancêtres ». Et d'autre part, cette galerie d'ancêtres, fournie par la Phylogénie, ne nous offre pas une seule fois la garantie d'une certitude de fait ; au contraire, elle est aussi incertaine que possible et excessivement éloignée de ressembler à un fait. Car il n'y a pas de principes certains et rationnels sur lesquels la phylogénie puisse reposer, elle n'est qu'un champ ouvert aux spéculations de la fantaisie. Comment pourrait-il en être autrement, là où tout se fonde sur des présuppositions, auxquelles manque même le principe conducteur ?

Je ne voudrais pas que ma polémique contre la phylogénie donnât lieu à un malendu. J'accorde complètement que dans certains cas, il peut y avoir moyen de découvrir avec quelque vraisemblance, l'histoire phylogénétique de petits groupes, pourvu que certaines données paléontologiques appuient les faits de l'anatomie comparée pure ; et je ne fais pas non plus difficulté de reconnaître à une telle élucidation une certaine valeur en ce qui concerne la découverte future des vraies « lois » de la descendance, surtout si l'on ajoute à cela le peu que nous savons sur les mutations.

Mais avec la Phylogénie de grand style il en va autrement. Plus éloquemment que toute espèce de polémique parle ici le

fait d'avoir par exemple, déjà « démontré » que les vertébrés descendent : 1° de l'Amphioxus ; 2° des Annélides ; 3° des vers du type sagitta : 4° des arachnides ; 5° du groupe crustacé des Limules et 6° des larves des échinodermes ; — autant du moins que je connais cette sorte de littérature, avec laquelle à la vérité je ne suis pas très familiarisé. Émile Dubois-Reymond a dit un jour que la phylogénie de cette sorte possède à peu près la même valeur scientifique que les arbres généalogiques des héros d'Homère ; et je crois que nous pouvons sans réserve adhérer à cette opinion.

4. — *Histoire et Systématique.*

Il faut maintenant consacrer quelques mots aux rapports de l'histoire et de la systématique dans le domaine de la biologie. N'y a-t-il pas une contradiction entre le développement historique et un système véritablement rationnel, tel que nous l'attendons néanmoins pour la biologie de l'avenir? En aucune manière. Un ensemble de dissemblances se présente à un point de vue tout à fait différent, selon qu'il forme l'objet d'un système ou qu'il est considéré d'après sa réalisation dans le temps. Nous disions plus haut que la chimie, au moins dans quelques unes de ses branches, s'approche fort près du type de son système rationnel ; mais pourtant les éléments de ce système se sont en même temps formés d'une manière historique (quoique, naturellement, pas par le moyen de la reproduction) ; car il est clair que les conditions géologiques des temps antérieurs n'ont pas permis l'existence de certaines combinaisons chimiques qui nous sont aujourd'hui connues. Malgré cela ces combinaisons ont leur place dans le système. Et d'un autre côté, il peut y avoir beaucoup de substances que la systématique chimique connaît théoriquement, mais qui n'ont jamais pu être produites, à cause de l'impossibilité de réaliser les conditions nécessaires à leur production ; et toutefois ces substances « existent ». L' « existence » au sens de la systématique, est, tout comme l'existence des lois naturelles, indépendante d'un lieu particulier et d'un temps particulier.

Nous sommes ici en présence d'une sorte d'existence platonicienne, cette sorte d'existence idéale n'est naturellement pas contredite parce que la réalité vient s'y ajouter.

Ainsi le problème de la systématique demeure tout entier, que la théorie de la descendance soit vraie ou fausse. Le problème que constitue l'ensemble des dissemblances des êtres vivants est toujours là ; qu'on puisse ou non le résoudre en se fondant sur un principe général, et que ce principe soit ce qu'il voudra. Maintenant comme en fait le système organique s'est très vraisemblablement réalisé par un développement historique, par la descendance, il est vraisemblable aussi qu'un jour l'analyse des facteurs causals qui ont joué un rôle dans cette histoire, servira à élucider le principe de la systématique elle-même.

Jetons à présent un coup d'œil sur les diverses sortes d'hypothèses qu'on a proposées pour résoudre la question de savoir comment une descendance des organismes est possible en général. Nous savons du reste que la théorie du transformisme n'a pas grande signification en elle-même, si une représentation au moins hypothétique de la nature des facteurs de transformation n'est possible ; et dans le fait, presque tous ceux qui ont défendu la théorie de la descendance dans son ensemble, ont aussi cherché pour cette raison même à se figurer la manière dont les organismes sont parvenus aux dissemblances qu'ils présentent dans l'état actuel.

III. — Les théories transformistes

1. — *Darwinisme et Lamarckisme.*

Nous devons maintenant considérer, ne fût-ce que très rapidement, les deux grandes constructions théoriques qui ont dominé sans aucun conteste la doctrine de la descendance au cours du dernier demi-siècle, je veux dire le *Darwinisme* et le *Lamarckisme,* théories, il est bon de le noter au préalable, qui dans leur forme dogmatique actuelle sont loin d'être identiques aux vues personnelles de Charles Darwin et de Jean-Baptiste Lamarck.

Le darwinisme comporte deux parties distinctes, logiquement tout à fait différentes : la théorie de la sélection naturelle et la théorie de la variabilité fortuite, sans aucun principe directeur, comme point de départ de tout changement des formes spécifiques.

La théorie de la sélection naturelle prétend que par suite de l'extrême rapidité avec laquelle se multiplient les organismes, il se produit beaucoup plus d'individus qu'il n'en peut subsister par rapport à la place donnée et à la nourriture donnée, que par suite une « lutte pour l'existence » a lieu entre les organismes, de laquelle ceux-là seulement sortent victorieux qui à quelque point de vue ont une conformation mieux adaptée aux conditions de la vie que celle de leurs compagnons. De la manière dont les différences individuelles prennent naissance, la théorie de la sélection comme telle ne dit *rien*.

Or maintenant, comme G. Wolff principalement l'a fait remarquer, il ne va nullement de soi que la survivance d'un petit nombre d'individus parmi beaucoup d'autres, repose *toujours* sur un avantage dans l'organisation, et pas plutôt sur un avantage dans la situation accidentelle : Dans un accident de chemin de fer n'est-ce pas bien évidemment les individus les mieux placés qui survivent, et nullement les plus forts ? En second lieu il est clair que la sélection n'est qu'un facteur négatif, un facteur de destruction, jamais un facteur positif, un facteur de création. Et en un certain sens il est vrai, l'action négative de la sélection naturelle se comprend de soi-même.

Comme facteur positif de la descendance, le darwinisme n'envisage, comme il a déjà été dit, que la variation fortuite, absolument indéterminée en grandeur et en direction, et qui doit reposer, en dernière analyse, sur des différences de nutrition accidentelles.

Ce facteur peut à tout prendre avoir joué un rôle dans la production de différences spécifiques n'ayant trait qu'à la *quantité*, par exemple, si l'on veut, au degré de la coloration ; au moins si l'on admet hypothétiquement que les variations quantitatives comme telles se laissent d'abord fixer, et ensuite intensifier par l'hérédité, ce qui n'est *pas* démontré.

Mais l'hypothèse d'une variabilité fortuite comme unique

source de la différenciation spécifique n'explique *absolument pas* les phénomènes suivants :

Origine de nouveaux organes.

Harmonie des parties du corps entre elles.

Harmonie entre individus différents, par exemple entre les deux sexes, ou entre les insectes et les fleurs.

Caractères de pure organisation systématique, comme tels sans aucune utilité.

A cela s'ajoute que la variabilité fortuite est radicalement incapable d'expliquer le fait que le système des organismes est précisément un *système*, c'est-à-dire un ordre, et non pas un chaos.

Enfin le pouvoir de restitution des organismes, par exemple le phénomène bien connu de la régénération, ne peut nullement s'expliquer d'une manière darwinienne ; bien plus, la théorie entre ici dans le domaine du ridicule, car elle devrait partir de ce point que ces individus là seulement *ont survécu* un jour, qui par suite d'une raison quelconque « possédaient » *un manque, une déficience!* Sans cela la faculté de la régénération n'aurait jamais pu être acquise !

La complète banqueroute du darwinisme comme théorie *générale* de la descendance est donc tout à fait hors de doute.

Le lamarckisme, lui, rend l'organisme actif là où le darwinisme le suppose passif. Ce n'est pas la sélection et après elle l'hérédité qui doivent fixer les variations accidentelles, c'est un principe psychologique, un vouloir fondé sur des jugements dans l'organisme lui-même ; en cela le lamarckisme, principalement sous la forme moderne que A. Pauly lui a donnée, est vitaliste, tandis que le darwinisme est essentiellement matérialiste. A côté de la fixation active de différences accidentelles, l'usage et le non-usage des organes doivent aussi jouer un rôle dans la descendance : Le fait de l' « adaptation fonctionnelle » est certes bien connu, le fait par exemple que les muscles d'un gymnaste deviennent particulièrement puissants. Par malheur, de l'hérédité de tels résultats d'adaptation, nous savons aussi peu que rien. Et c'est l' « hérédité des caractères acquis » qui forme le centre de la théorie *lamarckienne*. Hypothétiquement il y a peut-être moyen d'admettre l'hérédité des

caractères acquis, lorsque les agents qui ont provoqué ces caractères ont agi dans le même sens au cours de *nombreuses* générations : avec une telle hypothèse certaines structures histologiques dont l'adaptation est *innée,* par exemple celle des os, seraient explicables d'une manière lamarckienne.

Mais le lamarckisme ne peut rien expliquer de plus.

Le lamarckisme attribue *au hasard,* tout comme le darwinisme, la première origine de toute différenciation spécifique. C'est pourquoi valent contre lui absolument les mêmes raisons que nous avons avancées contre la théorie darwinienne du hasard. Lui non plus il n'explique *nullement* ce qui touche en propre à l'organisation et à l'harmonie dans les organismes, c'est-à-dire en bref, cette intégralité que malgré les différences spécifiques ils présentent toujours. Lui aussii l se trouve, pour expliquer l'origine de nouveaux organes et le fait de la restitution, radicalement impuissant, — tout à fait comme le darwinisme.

2. — *Les résultats du transformisme et les problèmes qu'il laisse non résolus.*

Ce que les deux grandes théories du transformisme actuellement en cours ont éclairci jusqu'à un certain point n'est rien de plus que ceci : Les dissemblances systématiques *qui consistent en simples différences de quantité, d'intensité ou de nombre,* peuvent peut-être s'être produites sur la base de la variabilité habituelle ; au moins si nous pouvons supposer qu'en de tels cas l'hérédité a été en état de fixer sans reversion de semblables variations produites en fluctuant, ce qui, comme nous le répétons encore une fois, n'est pour le moment absolument pas démontré. La sélection naturelle a pu entrer en jeu dans ce processus, en éliminant tous les individus qui ne possédaient pas le caractère utile en question. Là est dans une explication du transformisme la partie *darwinienne,* qu'on peut accorder hypothétiquement. D'un autre côté l'adaptivité histologique innée peut hypothétiquement être mise sur le compte de l'hérédité des caractères d'adaptation acquis par l'activité propre de l'organisme, au cas où ce processus aurait duré tout le long

de nombreuses générations. Là est la contribution *lamarckienne* à la théorie de la descendance.

Mais, ni la théorie de Darwin, ni celle de Lamarck ne fournissent rien de plus à cette théorie. Et de là suit que *presque tout reste encore à faire ;* car nous n'avons présentement aucune hypothèse pour le fondement d'une systématique quelconque, c'est-à-dire pour les dissemblances qui portent proprement sur l'organisation, et pour tout ce qui concerne les *types* comme tels et le degré de complication de ces types, lesquels sont tous deux, type et degré de complication, indépendants de l'adaptation et adaptivité histologique.

Connaissons-nous maintenant quelques faits qui soient propres à éclaircir ce problème ? Ce que nous connaissons en fait sur une déviation quelconque de l'hérédité, c'est-à-dire sur des différences innées entre parents et descendants dans la mesure où cela touche à ce qui regarde en propre l'organisation, est tout autant que rien : nous ne connaissons que le peu de faits observés par de Vries et les expériences des jardiniers et des éleveurs. Ces faits témoignent peut-être en faveur de la possibilité d'une variation discontinue, c'est-à-dire d'une vraie mutation, qui se produit de l'intérieur à l'extérieur, suit certaines lignes tectoniques et conduit à des résultats constants : mais tout le reste, c'est-à-dire tout, au regard d'une vraie théorie de la descendance, doit être pour ainsi dire entièrement abandonné au goût de l'auteur qui écrit sur la théorie de la vie. Et même à la vérité, ce seul et unique fondement sérieux du transformisme, le concept de la mutation, a été ébranlé par de nouvelles recherches, en particulier par celles de Klebs, et pour le moins privé par elles de sa pleine certitude. On peut dire qu'un tel état de choses est très *inscientifique,* mais un autre n'est pas possible.

Et dans le fait : presque tous ceux qui se sont occupés sans idées préconçues du problème du transformisme ont accordé qu'il en va ainsi. Lamark lui-même voyait bien qu'une sorte de loi d'organisation doit être le fondement de tout transformisme, et il est bien connu que Nägeli, Kölliker, Wigand, Eimer et beaucoup d'autres se sont employés à rechercher par voie d'hypothèses une loi originale régissant la phylogénie. Mais une étude approfondie de toutes ces lois nous serait de peu

d'utilité, car toutes, malheureusement, ne servent à rien de plus qu'à mettre clairement en évidence le simple *fait* qu'il faut, si nous voulons faire la supposition de la descendance en général, qu'une certaine loi d'organisation inconnue ait été en œuvre dans la phylogénie.

Il est important de remarquer, que, même un darwiniste convaincu comme Wallace, qui comme on le sait découvrit indépendamment le principe de l'élimination, admettait une exception à ses principes transformistes, au moins pour un cas, celui de l'origine de l'homme. Mais *une* exception suffit pour détruire l'universalité d'une doctrine.

Comme nous nous sentons nous-même tout à fait hors d'état d'ajouter n'importe quelle hypothèse particulière à cette proposition générale qu'il doit y avoir quelque principe inconnu du transformisme, si par ailleurs l'hypothèse de la descendance en général est autorisée, nous pouvons terminer ici notre examen à ce sujet.

3. — *Les différentes théories transformistes par rapport à la valeur logique de la forme organique.*

Nous n'avons plus que deux choses à considérer : la manière dont les diverses théories transformistes se comportent à l'égard du caractère logique des formes organiques, et la relation que la notion d'une transformation des espèces en général soutient avec le concept de l'entéléchie (1).

Nous savons que dans leur forme dogmatique, le darwinisme aussi bien que le lamarckisme conçoivent tous deux comme fortuite, comme due au hasard, la forme spécifique des animaux et des plantes ; et c'est précisément par là que ces deux théories prêtent le flanc à la critique : c'est ainsi qu'on peut dire que pour le darwinisme comme pour le lamarckisme, les formes organiques sont accidentelles au vrai sens de l'expression *forma accidentalis* des anciens logiciens. D'après les deux théories, des formes infiniment nombreuses sont possibles, et il

(1) V. les *Gifford Lectures* de l'auteur, édition anglaise (1908), chez A. et Ch. Black, Londres, (*The Science and Philosophy of the Organism*), édition allemande (1909), chez W. Engelmann, Leipzig (*Philosophie des Organischen*).

n'existe aucune loi des formes spécifiques. Dans une telle conception la systématique perd naturellement toute signification réellement fondamentale. « Il n'y a pas de système rationnel des organismes », tel est le dernier mot que le darwinisme et le lamarckisme ont à dire sur cette question.

Dès lors ce n'est pas seulement à l'heure actuelle, c'est *pour toujours* que la systématique se réduit à un simple catalogue, et cela en vertu de la nature propre et essentielle des organismes. Mais, notons-le, ce n'est pas parce que nos deux théories accordent la possibilité d'un nombre *infini* de formes qu'elles arrivent à nier la valeur de la systématique, c'est parce qu'elles ne tolèrent aucune loi par laquelle soit régi ce nombre infini de formes ; dans les combinaisons chimiques, il y a aussi, en beaucoup de cas, des possibilités indéfinies, mais alors elles obéissent à la loi exprimée dans la formule générale. Il est étrange que ce soient justement les darwinistes plus que tous les autres qui dans tous les pays aient tourné leurs soucis vers la systématique. Ne voient-ils donc pas que cela même qu'ils cherchent à édifier ne peut se rapporter d'après leur propre doctrine qu'à des phénomènes tout fortuits ? Ou bien éprouvent-ils tout de même certains scrupules en ce qui touche les fondements de leur propre théorie, malgré les airs dogmatiques qu'ils affectent en la défendant ? Ou bien encore est-ce l'intérêt pour la prétendue *histoire* phylogénétique qui les entraîne ?

Et maintenant, en ce qui concerne la valeur des formes organiques, il n'est point difficile de dire quelle signification attribuerait à ces formes une théorie phylogénétique tout opposée aux doctrines fondées sur le hasard. Ce qui expose à la ruine ces dernières théories, ce qui les a même conduites à des absurdités, c'est d'avoir substitué le hasard aux formes spécifiques, et nié toute loi des formes comme telles ; il suit immédiatement de là que supposer n'importe quelle espèce de loi de transformation, c'est la même chose que de nier le caractère fortuit des formes vivantes.

Il ne s'agit donc pas ici de « forme accidentelle ». Mais la « forme essentielle » est-elle introduite par cela même ? Et avec quelle signification pour la systématique ?

4. — *La forme organique et l'entéléchie.*

Ce problème n'est pas aussi simple qu'il pourrait sembler d'abord, il est même insoluble présentement. C'est ici que vient en question le rapport du principe hypothétique de transformation avec notre concept de l'entéléchie (1).

Nous savons que l'entéléchie, quoique non matérielle elle-même, utilise pourtant pour produire la forme de chaque individu des matériaux fournis au cours de la continuité matérielle que l'hérédité assure de génération en génération. Qu'est-ce qui change maintenant dans la phylogénie ? Les matériaux, c'est-à-dire le « moyen », ou l'entéléchie ? Et quel serait le sens logique de la systématique en chacun de ces cas ?

Dans les deux cas il y aurait naturellement une *loi* systématique ; et par là dans un cas comme dans l'autre, la systématique pourrait un jour être rationnelle. Mais si le facteur de transformation était lié à ce qui est moyen dans la production de la forme, on pourrait à peine dire que la forme spécifique comme telle est une essence primaire. C'est l'entéléchie qui serait cette essence, mais l'entéléchie en tant qu'universel, et comme demeurant toujours la même dans son caractère intime ; et les différences spécifiques ne seraient dues qu'à un quelque chose qui ne serait pas la forme, mais seulement un moyen pour la forme. Maintenant, à vrai dire, il me semble que l'harmonie (2) qui se montre à nous dans la production de toute forme typique, normale ou régulative, interdit d'attribuer ainsi les changements supposés par le transformisme à ce qui est moyen dans la production de la forme ; et par suite nous conclurons cette discussion sur les plus problématiques des phénomnènes de la vie en disant que nous *croyons* qu'il est plus conforme au caractère général de la vie, pour autant que nous le connaissons, de rattacher le principe inconnu du transformisme à l'entéléchie elle-même et non aux moyens qu'elle emploie. La systématique des organismes serait alors proprement une systéma-

(1) V. les *Gifford Lectures* de l'auteur, édition anglaise (1908), chez A. et Ch. Black, Londres (*The Science and Philosophy of the Organism*), édition allemande (1909), chez W. Engelmann, Leipzig (*Philosophie des Organischen*).

(2) V. *Gifford Lectures*, vol. I.

tique des entéléchies, et par conséquent les formes organiques seraient des « formes essentielles » ; l'entéléchie constituerait l'essence propre de la forme dans sa spécificité. En ce cas le système des organismes pourrait naturellement acquérir dans l'avenir un caractère vraiment rationnel ; et l'on pourrait un jour trouver un principe, — un principe fondé sur l'analyse de l'entéléchie, — qui rendrait compte de la totalité des formes possibles. Comme nous avons accordé que le lamarckisme explique hypothétiquement l'adaptivité histologique, et que le darwinisme rend compréhensibles un certain nombre de différences quantitatives (cette adaptation et ces différences étant naturellement et par elles-mêmes de caractère fortuit), il faut en conclure que le système rationnel que nous attendons de l'avenir serait *lié* à certaines différences accidentelles. Et par suite une des tâches les plus importantes de la biologie systématique de l'avenir, serait de découvrir le système vraiment rationnel au milieu d'une totalité de dissemblances qui peut, au *premier regard,* apparaître comme n'étant nullement rationnelle, une catégorie de dissemblances étant pour ainsi dire recouverte par l'autre.

H. DRIESCH
Professeur à l'Université de Heidelberg.

LE DÉSIR ET LA VOLONTÉ
SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

Deux conceptions extrêmes relatives à la volonté ont été toujours plus ou moins aux prises et se combattent de plus en plus dans la philosophie contemporaine. La première refuse de poser la volonté comme une réalité spéciale ou même comme un point de vue primitif. La deuxième y voit au contraire le point de départ de toute vie consciente et voudrait réduire celle-ci à n'être en tout et pour tout qu'un vouloir.

La place de saint Thomas entre ces deux positions extrêmes est marquée par son ontologie, autant que par sa théorie de la connaissance.

« A toute forme suit une inclination naturelle ; ainsi le feu répand la chaleur; ainsi le vivant suit un plan évolutif et tend à reproduire son semblable. Mais l'être doué de connaissance réalise la forme en un mode plus élevé que ceux qui en manquent. En ces derniers, la forme détermine l'être propre et naturel de celui qui la possède, et il s'ensuit une inclination qui est un appétit de nature (*appetitus naturalis*). Mais en ceux qui ont la connaissance, l'être propre et naturel est déterminé de telle manière par la forme qu'en même temps il demeure pétrissable en la forme des autres êtres. Ainsi le sens se modèle sur sensible et l'intelligence sur l'intelligible, de telle sorte que l'âme humaine, douée de sens et d'intelligence soit en quelque manière toutes choses : en quoi elle approche de la similitude de Dieu, en qui tout préexiste, ainsi que le dit Denys. Comme donc les formes existent dans les êtres doués de connaissance selon un mode plus élevé que celui des formes naturelles, ainsi l'inclination qui en ressort doit être en eux d'un mode supérieur à celui de l'inclination purement naturelle. Et cette

inclination supérieure est le fait de la puissance de l'âme appelée appétitive, par laquelle l'animal peut appéter non seulement ce à quoi il est incliné par sa forme native, mais encore ce qu'il appréhende (1). »

On voit en quoi consiste le fort de cette thèse. Il gît dans l'interprétation ontologique de la connaissance. Connaître, c'est être. Connaître, c'est être autrui en même temps que soi-même. On est soi-même naturellement ; on est autrui par une intervention sur laquelle réagit l'action vitale. Or, si l'on tend selon qu'on est : si l'être est dinamogénique, aux tendances naturelles qui correspondent à ce que nous sommes, il faut donc ajouter les tendances acquises, relatives à ce que nous devenons par autrui. Notre forme native est le moteur immanent de notre évolution inconsciente ; les formes de second degré qu'introduit en nous la connaissance y seront motrices aussi. Et de même que le fait de devenir autrui suppose en nous un pouvoir général de réceptivité formelle, ainsi le fait de tendre par autrui suppose en nous une capacité tendantielle afférente. C'est là ce que nous appelons en général *appétit,* et nous l'appellerons *volonté,* s'il s'agit de tendance intellectuelle (2).

L'essence métaphysique du désir dans la philosophie thomiste se révèle aussi à plein. En connaissant, je deviens autre, et l'autre, en moi, tend à son être, à son achèvement, à son bien ; « car toute chose est ainsi disposée à l'égard de sa forme naturelle que quand elle ne l'a point, elle y tend, et que quand elle la possède, elle s'y repose. Et il en est de même de toute perfection qui est un bien de nature ». Si donc en tant que connaissant j'ai pour forme naturelle la forme d'autrui, celle-ci doit tendre en moi à son achèvement, à son bien de nature, à son être. Elle le trouvera par l'évolution vitale que provoque le désir, évolution qui travaille à enrichir toujours plus la synthèse qui n'a été qu'ébauchée par la connaissance. Il va de soi que cette tendance à l'achèvement qui est naturelle et automatique pour l'objet, devient en moi d'un ordre à part ; car je n'abdique point, à laisser agir l'univers en moi-

(1) Ia Pars, q. LXXX, art. 1.
(2) In II *De anima*, lect. 5, med.

même. La synthèse sujet-objet ne supprime aucun de ses termes, et le mystère de la connaissance doit se retrouver dans le mystère du vouloir. Toujours est-il qu'à l'analyse, le désir intelligent ou sensitif se ramène au désir de nature, c'est-à-dire au poids de l'être qui s'efforce vers la plénitude de sa forme. La distinction du sujet et de l'objet vient seule ici compliquer le cas ; elle n'en change point les données premières. De quelle façon d'ailleurs le complique-t-elle, c'est ce que nous comprendrons en pénétrant davantage la nature de l'appétit à ses divers stades.

« Appéter, c'est comme exiger quelque chose (*petere aliquid*); c'est y tendre parce qu'on y est ordonné (*quasi tendere in aliquid, ad ipsum ordinatum* » (1). De cette ordination et de cette tendance, c'est une relation de convenance qui est la source, en ce que les êtres qui ont déjà une fraternité dans l'*être,* sont de plus rapprochés par des fraternités spéciales qui les rendent mutuellement perfectibles. Ces liens de finalité les ordonnent l'un à l'autre au nom de l'harmonie qui est la loi supérieure du monde. Telle est, chez saint Thomas, l'interprétation générale de l'action, et ce doit donc être aussi celle du désir en sa conception universelle, car le désir est le ressort de l'action. Ce qui agirait sans désirer serait l'objet d'une violence, et la nature composée d'êtres ainsi agis par le dehors ne serait plus la nature (2). Mais il y a cependant à ce point de vue des différences profondes entre les êtres. Certains désirent sans le savoir, en ce que, ayant en soi le principe selon lequel ils tendent, je veux dire la forme fraternelle dont nous parlions, ils n'ont pourtant rien qui représente en eux cette fraternité et qui les en rende juges. La pluie tend vers la terre et la terre l'attendait ; mais ni l'une ni l'autre n'a en soi le moteur propre du désir naturel qui la pousse. Ce moteur, c'est le bien, et le bien est ici extérieur tout à fait au sujet de l'action ; il n'y trouve point de succédané, de représentation immanente, si ce n'est la convenance d'où la tendance éclot, et qui est relation pure. Les êtres connaissants, au contraire, qu'ils soient doués de sens et d'ima-

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 1.
(2) *Ibid.*

gination ; qu'ils y ajoutent la raison, (il faudra distinguer ces deux cas) portent en soi le moteur du désir, qui est le bien appréhendé, c'est-à-dire une forme représentative de l'objet fraternel, où sa fraternité se décèle.

Il faut noter cette dernière condition et se rendre compte que si la fraternité de toutes choses dans l'être est la raison dernière du désir ; si la fraternité idéale de la connaissance (*secundum esse intentionale*) en est la condition immédiate, ni l'une ni l'autre n'en est l'explication adéquate et prochaine. Si la première l'était, on verrait tout tendre vers tout, et si la seconde l'était, une chose connue serait par là même désirée. Or, cela évidemment ne peut pas être. Notre expérience nous le dit assez et tout à l'heure nous en avons fourni la raison ontologique. C'est que la connaissance ne pourrait entraîner en tout cas le sujet vers l'objet que si le premier abdiquait au profit du second, et si la connaissance, au lieu d'être une synthèse, était une substitution d'être à être. L'objet devenu moi tend en moi ; mais puisqu'il tend par moi, il doit tendre aussi selon moi ; s'il veut s'achever, ainsi que nous le disions, c'est pour m'achever, moi qui ai fait de sa forme la mienne. Pour qu'il y ait désir et non pas, au contraire, fuite (la fuite, d'ailleurs, est bien aussi un espèce de désir), il faudra qu'il y ait entre le connaissant et le connu une similitude de nature plus ou moins prochaine, avec cette particularité que ce qui est en l'un peut devenir la richesse de l'autre qui ne le possède jusque-là qu'en puissance. On ne désirerait pas si l'on n'avait déjà en pouvoir ce qu'on désire ; on ne désirerait pas non plus si on l'avait en acte : on s'y reposerait. Le désir est donc fondé à la fois sur la richesse et sur l'indigence : indigence actuelle et richesse potentielle. C'est la plus haute généralité de la sentence fameuse : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé (1). »

Pourtant, il faut noter que le fait même de connaître étant à sa manière un bien, étant un enrichissement d'être, une participation à la forme d'autrui, le résultat d'une synthèse assimilatrice, il présente sans ce rapport les caractères du désirable.

(1) *Ibid.*, ad 3m et 4m.

La connaissance comme telle est condition du désir ; mais en tant qu'elle est un bien. elle est objet de désir, et nul acte intellectuel ou sensible ne se produirait, si la forme introduite ainsi ne répondait à un appel de l'âme. Nous avons vu saint Thomas distinguer entre la forme naturelle de chaque chose et la forme de second degré appelée *intentionnelle*. Il y a entre les deux une différence tellement capitale qu'une assimilation intentionnelle fait la connaissance, et qu'une assimilation naturelle l'empêche : d'où la nécessité de dégager la puissance connaissante des déterminations de son objet ; d'où l'incapacité de connaître, chez les sujets qui ne sont aptes à recevoir que ce genre de détermination (1). Mais quelque relative et particulière que soit la synthèse réalisée par la connaissance, c'en est une ; elle s'enveloppe avec toutes les autres dans la notion générale de bien, identique à l'être, et à ce point de vue il est donc exact de dire que le vrai est contenu dans le bien, ou d'une façon générale, que l'objet de la connaissance est contenu dans l'objet du désir, quoique inversement, sous un autre rapport, le bien soit contenu dans le vrai et l'objet du désir dans l'objet de la connaissance. Le bien est premier au point de vue de la finalité, et par conséquent au point de vue actif (*quantum ad exercitium*) ; car ce qui meut, c'est l'agent, et l'agent agit en vue d'une fin, qui est un bien. C'est donc ici le bien qui a le primat ; au point de vue de l'action ou de l'immobilité de l'âme, c'est le désir qui explique la connaissance, non la connaissance comme telle qui explique le désir (2). Au contraire, au point de vue de l'essence, qui spécifie l'acte (*quantum ad specificationem*), c'est le vrai qui est premier : *Ignoti nulla cupido*. La forme ne meut point par elle-même ; mais elle détermine la motion, et puisqu'il n'y a point de motion en général, de motion sans détermination, c'est donc, sous ce rapport l'intelligibilité qui est première.

Ce dualisme, qui offre dans la nature des alternances plus ou moins complexes, ira se résoudre en Dieu, par qui sera évité le *processus in infinitum* qui ressortirait de ce que le désir suppose

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 1, ad 2m et ad 1m.
(2) Q. VI, *De Malo*, art. 1. circ. med.

la connaissance et la connaissance le désir. Ce qui veut sans avoir connu d'abord connaît par Dieu, qui est lumière pour ce qui n'a pas de lumière ; et ce qui connaît sans avoir voulu d'abord, veut par lui, qui donne leur premier acte aux puissances de connaître (1).

De ce que l'appétit propre aux connaissants s'explique ainsi que tout appétit par le caractère dynamogénique des formes ; mais de ce qu'aussi la forme qui est le principe de la connaissance, et par là du vouloir, est une forme conçue, et non pas naturelle à l'agent, il suit cette conséquence capitale que les tendances aveugles de la nature se réfèrent directement au bien en soi, mais que l'appétit connaissant se réfère au bien appréhendé ; de sorte que ce qui est présenté comme un bien et qui ne serait pas un bien n'en sera pas moins moteur. Ainsi Aristote dit-il que ce qui meut à titre de fin, c'est le bien, ou ce qui apparaît comme bien (2). Les conséquences morales et psychologiques de ce principe sont incalculables.

Il s'ensuit ultérieurement que la volonté pourra se porter vers l'être de raison comme vers l'être réel, vers la négation comme vers l'affirmation, vers l'avenir comme vers le présent, vers le néant comme vers l'être ; tout cela en effet peut revêtir dans l'appréhension la raison de bien et devenir moteur (3). Au contraire, une tendance naturelle n'irait ni à l'avenir comme tel, ni à l'être de raison, ni au néant, parce qu'elle n'aurait alors nulle forme qui l'explique. La forme naturelle en raison de laquelle l'être tend lui est fournie par son milieu naturel, et l'on doit donc retrouver dans ce milieu ce qu'elle-même porte. C'est le sens métaphysique du principe : *Desiderium naturæ non potest esse inane,* principe qui prend une force suprême, si l'on songe que le milieu naturel implique Dieu. Au contraire, le désir rationnel ou sensible a son application immédiate dans la connaissance, c'est-à-dire dans ce qui apparaît, en tant qu'il apparaît, et l'erreur ayant place ici, la garantie de nature devient lointaine. C'est pourquoi quand on

(1) *Ibid* post. med.
(2) Ia IIæ q. VIII, art. 1.
(3) *Ibid.*, ad 3m.

prétend conclure d'un désir à une réalité, il faut creuser au-delà de l'appréhension, et jusqu'au désir de nature (1).

*
* *

Ayant distingué dans l'homme le pouvoir de réceptivité connaissante en sensibilité et intelligence, saint Thomas ne peut moins faire que de distinguer corrélativement l'appétit sensitif et l'appétit intellectuel. « La puissance appétitive est une puissance passive, dont la nature est d'être mue par le bien appréhendé. C'est pourquoi Aristote a dit que le bien appréhendé est moteur immobile, alors que l'appétit est moteur mû (2). Or, les patients et les mobiles se distinguent comme tels selon les agents et les moteurs; car il faut que le moteur soit en proportion avec le mobile, et l'actif avec le passif, et d'ailleurs la puissance passive prend son caractère précisément de son rapport avec un agent. Si donc l'objet appréhendé par l'intelligence est, comme tel, d'un autre ordre que l'objet appréhendé par le sens, il s'ensuit que l'appétit intellectuel est un pouvoir autre que l'appétit sensitif (3). »

Cette notion s'éclaircit d'ailleurs si l'on reprend la comparaison de l'appétit aveugle avec l'appétit connaissant sous sa double forme.

« Dans tout objet appétible, on peut considérer deux choses : la chose même qui est appétée et la raison d'appétibilité, comme la délectation, l'utilité, etc. Or, l'appétit naturel tend vers l'objet appétible sans qu'il y ait en lui rien qui réponde à l'appétibilité de cet objet; car l'appétit naturel n'est rien autre chose qu'une certaine inclination passive, un ordre à ce qui est convenable : telle la chute de la pierre. Et comme chaque chose naturelle est déterminée en son être, ainsi est déterminée son inclination à tel objet, et elle n'a pas besoin que la connaissance, représentant en elle l'appétibilité, lui serve à distinguer l'appétible du non appétible. C'est à l'Insti-

(1) Cf. notre ouvrage : *Les Sources de la Croyance en Dieu :* ch. IX-XIII. L'idée de Dieu et les aspirations humaines. Paris, Perrin.

(2) *De Anima,* c. X, S. Th. lect. 15; XII, *Met.*, lect. 7.

(3) Ia Pars, q. LXXX, art. 2.

tuteur de la nature que revient ce rôle, lui qui a donné à chaque nature sa tendence propre et convenable. Au contraire, l'appétit supérieur, la volonté tend directement vers la raison d'appétibilité en son absolu, comme lorsque la volonté veut le bien tout d'abord et principalement, ou encore l'utilité ou quelque chose de semblable, tandis qu'elle veut telle chose en particulier d'une volonté dérivée et secondaire, en tant que participant à la raison susdite. »

Le motif de cela, c'est que la nature rationnelle est d'une capacité si large, qu'il ne suffirait pas à sa vie qu'elle se trouve inclinée vers un objet déterminé : il lui en faut de divers et de multiples ; c'est pourquoi elle est orientée par nature vers quelque chose de commun, qui se réalise en plusieurs, et par l'appréhension de ce commun objet, elle tend vers les objets particuliers où elle en reconnaît la marque. Quant à l'appétit inférieur ou appétit sensitif, il tend vers l'objet appétible en tant que se trouve en lui ce qui est la raison de l'appétibilité, mais sans que celle-ci en elle-même lui apparaisse. L'appétit inférieur ne tend ni vers la bonté ni vers l'utilité ni vers la délectation en soi, mais vers *tel* objet utile ou délectable. En cela, l'appétit sensible est inférieur à l'appétit rationnel ; mais parce qu'il ne tend pas seulement vers telle chose ou seulement vers telle autre, mais vers tout ce qui est utile ou délectable, il est au-dessus de l'appétit naturel, et pour cette même raison il a besoin de la connaissance, par quoi il distinguera le délectable du non délectable (1). »

Ces explications par l'échelle des êtres reviennent souvent dans saint Thomas ; elles éclairent parfaitement la question présente. La distinction entre la chose désirée, le désirable à l'état concret, et la raison abstraite du désirable est de celle qu'il faut retenir ; on ne peut mieux résumer en trois mots toute une ontologie du désir. De cette distinction d'ailleurs l'homme doit réunir en soi les trois termes, puisqu'il est à la fois objet de nature, sujet sentant et créature raisonnable. Les fonctions de végétation, en nous, ainsi que les propriétés élémentaires qui les servent, révèlent les lois de l'*appétit naturel ;* les fonctions animales utilisent l'*appétit sensitif ;* sur la vie su-

(1) Q. xxv, *De Verit.*, art. 1.

périeure règne l'*appétit rationnel* (1). Toujours est-il que saint Thomas n'admet pas le monisme volontariste qui voudrait supprimer toute frontière entre les tendances brutes, l'appétit sensitif et la volonté. Unies dans la notion de l'être dynamogénique dont elles sont des manifestations diverses, elles n'en sont pas moins l'une par rapport à l'autre irréductibles. Ici comme partout il faut maintenir le caractère analogique des premières participations de l'être : *Ens dicitur multipliciter.*

Au sujet de l'appétit sensitif et de l'appétit rationnel, sur lesquels seuls saint Thomas insiste, la question se pose de savoir s'ils doivent se diviser ou s'ils gardent leur unité, soit tous deux, soit au moins l'un d'entre eux. C'est ce que peut éclaircir la considération suivante.

Nous savons que « l'acte des puissances appétitives présupposant celui des puissances appréhensives, la distinction de celles-ci doit correspondre à la distinction de celles-là. Or, dans les puissances appétitives nous observons ceci qu'à l'égard des mêmes objets la puissance supérieure demeure une et indivisible, alors que les puissances inférieures se distinguent. C'est le même pouvoir intellectuel qui s'adresse à tous les sensibles, pour autant qu'ils le concernent, c'est-à-dire quant à leur nature, alors qu'à leur égard la sensibilité se divise... Il en est de même pour les puissances appétitives, et la raison dans les deux cas est la même : c'est que la puissance supérieure a un objet universel, et que les pouvoirs inférieurs ont des objets particuliers. Or, beaucoup de choses sont essentielles à l'égard du particulier qui sont accidentelles à l'universel, et comme une différence accidentelle ne change pas l'espèce, mais qu'une différence essentielle la change, il se trouve qu'à l'égard des mêmes réalités matérielles, les puissances d'un ordre inférieur sont multiples et la puissance d'ordre supérieure est une (2) ». C'est ainsi qu'il n'y a qu'une volonté, parce que la volonté a pour objet le bien considéré à l'état universel, alors qu'il y a dans la brute ou dans l'homme considéré comme animal, des puissances appétitives de diverses espèces.

(1) *Quodl.*, IV, art. 21,
(2) Q. XXV, *De Verit.*, art. 3.

Expédions tout d'abord ces dernières.

L'appétit sensitif doit se juger, toute proportion gardée, comme les tendances innées des choses naturelles ; car les dispositions que crée en nous la connaissance sensible y jouent le rôle de ce que nous appelons au-dehors qualités corpoporelles (1). Or, celles-ci ont un double objet : acquérir ce qui convient, repousser ce qui peut nuire. De même, l'appétit tend à deux choses : obtenir ce qui est ami et vaincre ce qui est adversaire. Ce sont là deux tendances différentes qui ne peuvent s'expliquer par un même principe immédiat, attendu que la première est plutôt passive (*quasi per modum receptionis*), la seconde plutôt active. De plus, l'effort est souvent contraire à la jouissance et en éloigne. Tel animal qui jouissait quitte le plaisir pour la lutte et ne s'en laisse point détourner par la souffrance. C'est donc qu'il y a dans sa sensibilité une tendance que l'appétit de jouir n'explique pas à lui seul, bien qu'il en soit le départ et l'aboutissant. C'est en effet sous le coup d'une impression de bête jouisseuse que l'animal se décide à combattre, et la victoire ou la défaite se résolvent en impressions semblables. Mais on dit qu'il y a là deux pouvoirs dont l'un utilise l'autre et l'achève. On appelle le premier *concupiscible*, le second, son héraut d'armes, est l'*irascible*. Et l'on remarque que si celui-là est plus fondamental, celui-ci est plus noble ; il correspond à ce que dans les facultés connaissantes on a appelé estimative ; il est plus proche de la raison, dont il est une sorte de participation ou de reflet. Que l'animal, en effet, désire ce qui lui est délectable, cela tient directement à sa nature sensible ; mais qu'il abandonne le délectable pour le pénible, bien que ce soit en vue de le retrouver mieux, cela même est une sorte de raison. Aussi trouvons-nous moins honteuse, quand il s'agit de l'homme, l'incontinence par colère que l'incontinence jouisseuse. Celle-ci utilise une règle dépravée, mais l'autre agit sans règle (2).

Les divers mouvements de l'appétit sensitif ont reçu le nom de passions. Celles qui se rapportent au *concupiscible* sont : l'*amour*,

(1) *De Fato*, art. 2.

(2) Q. XXV, *De Verit.*, art. 2 ; *De Malo.*, q. VIII, art. 3 ; Ia Pars, q. LXXXI, art. 2, III, *Dist.*, q. I, art. 2.

ou inclination au bien appréhendé puis comme bien, sans autre caractéristique ; la *haine,* qui est son contraire ; le *désir,* inclination au bien absent mais attendu ; la *fuite,* son contraire ; la *joie,* repos dans le bien possédé ou regardé comme possédé ; la *tristesse,* dépression de l'âme sous l'action du mal contraire. A l'égard de l'*irascible, cinq* passions marquent les divers mouvements de l'âme : L'*espérance,* tendance au bien absent, difficile à acquérir, mais possible ; le *désespoir,* relatif à l'impossible ; l'*audace,* suggérée par un mal redoutable et imminent, mais non invincible ; la *colère,* inclination véhémente à venger un mal subi en nuisant à qui le cause.

Ces affirmations de l'âme sont étudiées par saint Thomas avec une puissance d'attention et une richesse de pensée surprenantes. Le traité des passions, dans la *Somme théologique* (1) est pour ceux qui le peuvent aborder une mine inépuisable ; le traité des vertus (2) en reprend les notions et les applique avec un sens psychologique et moral trop peu remarqué. Tous nos mouvements intérieurs avec leurs sources et leurs effets, leurs contre-coups et leurs retours sont notés là et mis en rapport. La sagacité d'Aristote et les puissantes réflexions des Pères de l'Église ont été mises à contribution ; mais le premier est largement dépassé ; les autres sont dominés par une force de coordination qu'aucun d'eux n'eut au même degré.

Je ne puis que renvoyer à ces longs détails. Les fréquenter, ce serait apprendre beaucoup et peut-être se familiariser plus facilement — les voyant appliqués à une matière concrète — avec les hautes abstractions de la philosophie thomiste.

Il va de soi d'ailleurs, que l'*irascible* et le *concupiscible,* cadres généraux de ces notions, ne représentent plus pour nous rien d'utile. C'est là un de ces classements provisoires, non arbitraires d'ailleurs, qui laissent le champ libre à toutes les précisions de la science.

*
* *

La volonté au sens propre est étudiée par saint Thomas avec un soin qu'expliquent suffisamment ses préoccupations mora-

(1) Ia IIæ, q. XXII-XLVIII.
(2) IIa IIæ, q. XLVII-CLXXI.

les. Aristote avait dit l'essentiel ; mais avec une brièveté un peu courte. Le disciple surpasse ici de beaucoup le maître.

La première théorie qu'il propose est relative à ce qu'on pourrait appeler le pivot de la volonté : l'immobile qui sera à la base du mobile. En effet, si la volonté est volonté, c'est-à-dire telle nature, elle est d'abord nature, comme l'œil, avant d'être œil, est une partie du corps. En tant que nature, la volonté doit avoir sa détermination : toute nature a la sienne. Or que peut être une détermination dans une nature tendantielle par essence ? Ce ne peut être qu'une détermination de tendance. La volonté est un appétit : elle aura donc une appétition fondamentale, naturelle, nécessaire ; le libre, s'il existe, viendra s'y insérer mais ne la déplacera point. Par ce côté, la créature intellectuelle rentre dans le rang des autres êtres. Tout ce qui est, est déterminé en son fond ; toute variation repose sur une essence (1). Par ailleurs, la volonté étant proprement un appétit intellectuel, en ce qu'elle suit à la forme conçue par l'intelligence de la même manière que les propriétés des corps suivent à leur forme naturelle, nous devons conclure que la tendance fondamentale attribuée à la volonté sera de même ordre et de même ampleur que l'objet général de l'intelligence. Celui-ci est le vrai, c'est-à-dire l'être quant à son intelligibilité : celui-là sera le *bien*, c'est-à-dire l'être quant à son appétibilité. Le bien en général (*bonum in universali*), tel est donc l'objet propre de la volonté en tant que nature. A cela, elle ne peut échapper, et comme toute action n'est au fond qu'une manifestation de nature, dans toute action, fruit de la volonté, on pourra voir la marque du bien et son influence : *Nullus intendens ad malum operatur*, dira toujours saint Thomas avec le pseudo-Denys. Vouloir le mal, ce serait au vrai ne pas vouloir, puisque le vouloir est par définition la recherche d'un bien, étant la manifestation d'un appétit du bien réalisé en nature.

On pourrait dire : La volonté ne veut pas le bien parce qu'elle veut ; elle veut le bien parce qu'elle est. Vouloir le bien, pour elle, c'est être (2).

(1) Q. XXII, *De Verit.*, art. 5 et 6.
(2) Ia IIæ, q. X, art. 1, *cum comment.* CAJET, n° II. Q. XXII, *De Verit.*, *loc. cit.*

D'autre part, le bien en général, s'il peut servir tel quel de caractéristique à la volonté, a besoin de se concréter pour lui servir d'objet proprement moteur. En lui-même, le bien n'est pas objet appétible, mais raison de l'appétit (*ratio appetendi*). Reste donc à savoir si parmi les objets où la notion de bien prendra corps, il y en aura à l'égard desquels la volonté se comportera exclusivement comme nature, n'ayant point à vouloir dans le sens de choisir, mais simplement à être elle-même.

Or à l'égard d'un objet tout au moins la volonté a cette attitude, et la démonstration en est facile.

En effet, les objets que nous désirons, ou, ce qui revient au même, les fins que nous poursuivons s'échelonnent et s'enchaînent comme les propositions d'un sorite. Nous voulons une chose à cause d'une autre, que nous voulons à cause d'une troisième... La raison de cet enchaînement est très simple : elle suit de la nature du vouloir. Celui-ci n'étant que le poids de la forme intelligible, il en suit naturellement les évolutions et les métamorphoses. Comme nous croyons à une conclusion à cause de notre adhésion au principe, ainsi nous poursuivons une fin à cause de notre attachement à une fin plus haute qui joue à l'égard de la première le rôle de principe. Je veux sortir pour prendre l'air ; prendre l'air pour me bien porter ; me bien porter pour travailler ; travailler pour m'instruire ; m'instruire pour me faire un avenir, ou par amour de la science, ou pour autre chose. Nos motifs forment un arbre touffu ; mais où il n'est pas de branche qui ne porte sur une autre, à moins qu'elle ne soit le tronc même. L'expression *pour* ou *à cause de*, que nous employons marque un conditionnement causal ; la fin est une cause, et la première des causes, puisque c'est elle qui meut l'*agent* et par son moyen transmute la *matière* en y introduisant la *forme*.

Il s'ensuit que la thèse capitale de la régression non-infinie, dans l'ordre des causes enchaînées, doit ici faire retour. Il faut une *fin dernière*, c'est-à-dire une chose que nous voulons d'abord, pour elle-même, et qui nous détermine à vouloir les autres. Sans cela, le premier terme d'un conditionnement étant déterminant à l'égard des autres, supprimer ce premier, c'est rendre tout indéterminé, c'est-à-dire tout jeter au néant par défaut de raison suffisante. Aussi Aristote a-t-il dit que ceux qui introduisent l'in-

fini dans cet ordre « ne s'aperçoivent pas qu'ils détruisent la nature du bien (1) ».

D'ailleurs, la tradition philosophique comme l'instinct populaire reconnaissent cette vérité en parlant de *souverain bien* ou de *béatitude* (2). Il faut donc dire que la béatitude est voulue naturellement et nécessairement, puisqu'elle est premier principe, et que le premier principe des attributions et des convenances par rapport à une chose se confond avec sa substance même (3).

Que si, par conséquent, quelque être incarnait à nos yeux tous les attributs de la béatitude, la volonté s'y porterait naturellement, comme la pierre au centre du globe. Tel serait le cas de Dieu intuitivement vu ; à son égard, la volonté ne serait plus volonté, c'est-à-dire principe de choix, elle serait nature, et elle se porterait vers cet objet par un acte antérieur et supérieur à tout choix (4).

Enfin, quand nous parlons de volonté, il faut bien se souvenir que nous ne parlons pas d'un être, mais d'un pouvoir, et que ce pouvoir n'est pas fait pour soi, mais pour l'homme. L'homme intégral, l'homme quant à chacune des fonctions dont la fonction appelée volonté est comme le ressort principal : tel est l'objet qu'a en vue la nature. Il s'ensuit que l'homme veut naturellement non seulement l'objet de la volonté considérée comme puissance particulière, mais les objets des autres facultés : telles la connaissance de la vérité, la vie, la santé, etc., toutes choses qui confèrent à notre intégrité naturelle. Il faut seulement remarquer que ce dernier genre d'objets, bien que nécessairement suggérés à la volonté, ne sont pas nécessairement embrassés par elle ; car leurs contraires peuvent entrer accidentellement sous la notion de béatitude, soit réellement, soit par le fait d'une erreur. A la première catégorie appartient le cas de « ceux qui vont se pendre » ; à la seconde, le cas du conscrit qui se mutile ou de l'enfant qui, pour éviter la peine, choisirait volontiers de ne rien savoir. Il en est alors comme

(1) A. : *Metaph.* Enatton, 2, 12. S. Th., II, lect. 4.
(2) Ia IIæ, q. I, art. 4 ; *In I Ethic.*, lect. 2.
(3) I_IIæ, q. I, art. 1.
(4) Q. III, *De Malo*, art. 3.

des agents de la nature, qui d'une certaine manière réussissent toujours leur travail, puisqu'ils agissent et réagissent infailliblement selon les lois de leur substance ; mais qui ne réalisent pourtant pas toujours leur finalité immédiate, à cause de l'accident qui les guette (1).

Dans l'article de la *Somme* auquel est empruntée cette doctrine, saint Thomas introduit une notion qui jette le pont entre les déterminations relatives au vouloir nécessaire et la question du libre arbitre. Il s'objecte (arg. 3) que si la volonté est nature, elle doit être déterminée *ad unum,* ce qui semble couper court à toute idée de volonté libre. On aime à voir notre auteur proposer lui-même et résoudre selon sa manière géniale, une objection qui arrêtera Kant, et avec lui les Éclectiques, les Écossais et les Néo-critiques, les écartant de l'idée d'une volonté-appétit, sous prétexte que tout appétit est nécessaire.

Or voici la réponse de la *Somme :* La volonté est en effet déterminée *ad unum,* mais selon son ordre ; car la propriété de nature dont on parle doit se diversifier selon les natures diverses. Or il y a des natures individuelles, des natures spécifiques, des natures génériques. La nature animale n'est pas déterminée aussi strictement que la nature canine, ni celle-ci que la nature individuelle de tel chien. Or la volonté, en tant que puissance immatérielle, est transcendante aux individus, aux espèces et aux genres, parmi ceux qui encadrent les objets de notre expérience. Elle se trouve à niveau du genre suprême, l'être, de sorte que l'*unum* qui lui correspond à titre d'objet déterminateur est l'être sous le rapport de l'appétibilité, c'est-à-dire le *bien,* comme à l'intelligence, pour la même raison, correspond l'être sous le rapport de l'intelligibilité, c'est-à-dire le *vrai.* Cette dernière considération nous fait dire : L'Intelligence est d'une certaine manière toutes choses. Proportionnellement nous devons dire : La volonté enveloppe dans sa tendance de fond toutes choses. De là vient l'insatiabilité du désir humain ; là se fondent nos destinées, et là aussi l'indétermination du vouloir à l'égard de tout objet qui n'est pas égal à l'être, autrement dit la liberté.

A.-D. SERTILLANGES.

(1) *Ibid., cum comment.* CAJET.

LA PÉDAGOGIE NOUVELLE

A qui sait observer, la science, dans son évolution présente, des courants et des remous continuels. Une succession presque constante d'actions et de réactions y apparaît. Des systèmes et des méthodes naissent qui, aidés de la faveur publique, créent des mouvements enthousiastes et emportent, dans une méconnaissance injuste de tout le passé, les anciennes hypothèses, devenues aussi impopulaires que des régimes politiques. Mais ces triomphes durent peu et la tradition scientifique revient au jour, avec la chaîne solide de ses développements successifs et bien liés.

On se souvient encore de la révolution qui, il y a une cinquantaine d'années, exécuta, un peu sommairement, la psychologie introspective, confondue à tort avec l'éclectisme littéraire des Cousin et des Jouffroy. La défunte fut enterrée sans honneurs. Et la psychologie nouvelle, simplement quantitative, — toutes les sciences paraissaient alors réductibles à la physique, — fut proclamée seule scientifique.

La psychologie devint donc une psycho-physique. Puis, le temps fit justice de certaines prétentions et, la jeune science ne réalisant point de trop vastes espoirs, on eût une psycho-physiologie et, enfin, une psychologie expérimentale, considérablement élargies. Aujourd'hui, on commence à se rendre compte de la complexité des phénomènes psychiques et la vieille introspection, si malmenée d'abord, est remise à la place qu'elle n'eût jamais dû perdre et acceptée, par la plupart des psychologues, comme une méthode fondamentale en psychologie.

Nous assistons, depuis une quinzaine d'années, à une réédition de cette histoire, à propos de la pédagogie.

La pédagogie est, essentiellement, un art pratique. Sans

doute, elle doit reposer, — et on s'accorde à le reconnaître, — sur une connaissance scientifique de l'enfant. Mais les besoins immédiats de la vie sociale ont précédé l'établissement de la psychologie. Et donc, la pédagogie, comme la médecine, a dû s'organiser d'abord empiriquement. En fait, elle n'a guère été, à ses débuts, qu'un code de recettes. Puis, peu à peu, les progrès de la science psychologique et, aussi, les expériences de la pratique pédagogique l'ont modifiée. Elle nous apparaît, à l'heure actuelle, comme un édifice considérable, dont il faudra seulement, au fur et à mesure des découvertes de la éliminer le contenu empirique.

Or, voici que, de toutes parts, cette pédagogie classique est violemment battue en brèche. On la condamne d'un mot, comme la psychologie qui lui donna naissance. Elle était, paraît-il, restée métaphysique, au lieu d'être, comme il convient, physique et expérimentale. Et les pédologues nous invitent à lui donner le coup de grâce.

Mais on ne détruit sa maison qu'après en avoir construit une autre, meilleure et plus confortable. C'est pourquoi l'on a jugé bon de rechercher ici, — encore que ce ne soit pas toujours facile, en raison de ses origines récentes et des confusions inévitables du début — si cette pédagogie nouvelle pouvait et devait remplacer l'ancienne. Aussi trouvera-t-on, dans les pages qui vont suivre, un exposé critique du développement, du but et des méthodes de la pédologie moderne.

Le mot de *pédologie* (*paidos*, enfant, et *logos,* science) est d'origine allemande. En 1896, M. O. Chrisman (1) le donnait comme titre à une dissertation fameuse qui devait lancer le mouvement nouveau. Depuis, le mot a fait fortune.

On pourrait se demander si ce néologisme, qui désigne *la science de l'enfant,* était bien nécessaire et même si son choix fut heureux. Les pédologistes ont prétendu qu'à science neuve il fallait vocable neuf. Il semble pourtant que les études sur l'enfance soient relativement anciennes. Sans parler de nombreuses remarques, éparses dans les travaux pédagogiques de

(1) Oskar Chrisman : *Paidologie. Entwurf zù einer Wissenschaft des Kindes.* Dissertation. Iéna, 1896.

toutes les époques, nous trouvons, dès la fin du XVIIIe siècle, des observations méthodiques fort bien conduites.

Ce qu'il y a de vraiment original dans le mouvement pédologique, c'est la systématisation de toutes les explorations entreprises et, ensuite et surtout, l'application de la méthode expérimentale à la connaissance de l'enfant. Cependant, même à ce point de vue, que nous discuterons tout à l'heure, le mot de pédologie paraît assez mal venu.

Si l'on se place sur le terrain strictement scientifique, la récente science n'est qu'un chapitre, très vaste, — nous l'admettons volontiers, — ou, si l'on préfère, qu'une branche, de la psychologie humaine. La psychologie infantile est, depuis longtemps déjà, en voie de formation. Les pédologues n'utilisent donc que des méthodes éprouvées, encore en atténuent-ils parfois, d'une façon dangereuse, par leurs simplifications excessives, la rigueur scientifique. Sans doute, la plupart des pédologistes avouent franchement leur dessein d'étudier, et le plus vite possible, par une psychologie appliquée, les problèmes d'instruction et d'éducation. Mais il ne peut plus s'agir ici de science. Car nous abordons alors la pratique pédagogique, laquelle, ainsi que la pratique médicale, comporte toujours, dans l'application de lois forcément très générales à des cas particuliers, une part d'empirisme.

C'est, on le voit, la réapparition de la vieille distinction classique entre la science et l'art. La pédologie n'est donc, par son côté théorique, autre chose que la psychologie et, par son côté pratique, que la pédagogie. Dira-t-on que c'est précisément la juxtaposition ou même la fusion de ces deux aspects qui constitue la science pédologique ? Mais la science positive, — et les pédologistes entendent bien faire œuvre de science, — s'affirme ne plus en plus comme une recherche désintéressée des lois générales. A ce titre, une partie seule de la pédologie, et c'est précisément la psychologie, est véritablement scientifique.

La pédagogie nouvelle est donc un composé, — un peu hybride en vérité, — de deux disciplines bien distinctes : l'une, psychologique, s'appuyant sur des *jugements de vérité* et soumise, par cela même, aux méthodes scientifiques ; l'autre, pédagogique, reposant sur des *jugements de valeur,* c'est-à-dire sur

des affirmations morales extra-scientifiques et impliquant de plus, dans l'adaptation des programmes aux individus, une dose nécessaire d'empirisme.

Admettons néanmoins le mot nouveau, puisqu'aussi bien l'emploi s'en généralise (1), ce qui atteste l'intérêt passionné que notre siècle — on l'a appelé le *siècle de l'Enfant*, — apporte à la pédagogie. Remarquons cependant tout de suite que la pédologie, telle du moins que la conçoivent jusqu'ici ses partisans, devra, pour être vraiment la *science de l'enfant*, s'élargir considérablement. Car, dans son œuvre théorique, elle ne s'est occupée encore, si l'on en excepte quelques recherches sur l'attention, la mémoire et l'intelligence, que de physiologie et de psychologie quantitative : mesures du corps (tête, poids et taille), mesure de la force musculaire, étude des organes des sens, de la droiterie et de la gaucherie, mesure des différentes sensibilités, de la fatigue intellectuelle, etc... — sans aborder la vie même de l'esprit, ce qui est pourtant l'essentiel d'une psychologie. Dans le domaine pratique, elle n'a traité qu'un tout petit nombre des questions pédagogiques : éducation des arriérés et des anormaux, heures d'enseignement, écriture droite et écriture penchée, culture de la mémoire et quelques autres.

I. Le mouvement pédologique (1).

Les premières recherches systématiques sur l'enfance remontent, nous l'avons déjà remarqué, assez haut dans le passé.

Un homme qu'il faut connaître, parce qu'il fût un véritable

(1) Il ne faudrait pas croire pourtant qu'il se soit imposé partout. Et cela ne doit surprendre personne, si l'on considère que, jusqu'ici, la plupart des pédalogistes ont partie liée avec les partisans de la psychologie quantitative — et affichent volontiers un certain dédain pour tout ce qui n'est pas nombre et mesure.

Les Allemands emploient de préférence les désignations suivantes : *Kindeskunde*, *Kindesforschung*, *Kinderseelenkunde*, *Kinderseelenforschung*, *Kinderseelenlehre*, *Kinderpsychologie*, *Psychologie des Kindes*, *der Kindheit*. Les Anglais et les Américains se servent surtout des mots : *Study of children*, *Study of childhood*, *Psychology of childhood*. En France, on dit plus volontiers *Psychologie infantile* ou *Pédagogie expérimentale* ou encore *Science de l'enfant*.

(1) L'histoire détaillée du mouvement pédologique n'a pas encore été écrite. Mlle Ioteyko y a consacré pourtant une petite brochure (*Le Mouvement pédolo-*

précurseur, est l'Allemand Dietrich Tiedemann, qui publia, en 1787, deux volumes remplis d'observations psychologiques sous se titre : *Beobachtungen über die Entwickelung der Seelenfähigkeiten bei Kindern.* Après lui, Lôbisch, Sigismund, Kussmaul, Sikorsky, W. Preyer, Lindner, Schul en Allemagne, Taine, B. Pérez et E. Egger en France, Darwin, Schinn, Moore, James Sully, J.-M. Baldwin en Angleterre et en Amérique, développent peu à peu la psychologie de l'Enfant.

Si le nom de pédologie est d'origine allemande, la science pédologique elle-même, du moins pour une grande part, s'est constituée en Amérique. Nous allons donc décrire rapidement son évolution dans ce pays et étudier ensuite ce qui s'est fait ailleurs.

Amérique. — En 1881, le président de l'Université Clark, à Worcester, M. Stanley Hall, installait le premier laboratoire américain de psychologie et en 1887, il publiait l'*Américan Journal of Psychology.* A l'occasion de l'exposition internationale de Chicago, en 1893, S. Hall et H. Tracy fondent la *National Association for the study of children.* Son organe est le *Pedagogical Seminary,* créé pour appliquer à l'étude de l'enfance les progrès récents de la psychologie. La *National Association* se propose l'exploration systématique des problèmes pédagogiques par *la méthode des Questionnaires.* Le mouvement gagne bientôt les divers États de l'Union et des groupements provinciaux de l'association y sont établis.

gique, Liège, 1908), et le Dr Claparède le premier chapitre de son volume : *Psychologie de l'Enfant et pédagogie expérimentale*, 2e édit. Genève, 1909.

Ceux que ne satisferait point l'exposé succinct que nous donnons, trouveront les éléments d'un travail plus complet dans l'ouvrage, déjà cité, d'Oskar Chrisman. On pourra consulter également l'article de E. Blum dans l'*Année psychologique* de Binet (5e année) : *La pédologie*, l'*idée*, le *mot*, la *chose* et les chroniques du même auteur sur le mouvement pédagogique dans la *Revue philosophique* de Ribot (depuis 1895) et surtout la collection entière de *l'Année psychologique.*

Le Dr Ament a réuni les matériaux d'une bonne étude dans ses *Fortschritte der Kinderseelenkunde*, 2e édit. Leipzig, 1906. Sa bibliographie va de 1895 à 1903. Une continuation pour 1904 et 1905 en est annoncée.

Pour le mouvement pédologique américain, on devra parcourir la *Bibliography of Education*, publiée tous les ans par l'*Educational Review* et surtout en excellente *Bibliography of Child Study* de Louis-N. Wilson, supplément du *Pedagogical Seminary* de Stanley Hall.

Enfin, pour certaines questions spéciales, l'hygiène scolaire, le développement physique, etc..., on trouvera de précieux renseignements dans l'*Internationales Archiv für Schulhygiene*, des Drs Griesbachet Mathieu.

Parce qu'on était en Amérique, on voulut agir vite et faire grand. On institua donc de vastes enquêtes, parfois sur les sujets les plus futiles, comme celle de 1896, sur les poupées. A vrai dire, c'était un médiocre résultat. Il n'importait guère aux psychologues de savoir que, sur 845 enfants, 191 adoraient les poupées de cire, 163 celles de papiers, 153 celles de porcelaine, 144 celles de chiffon, 11 celles en papier mâché et 6 seulement celles de bois...

Cet engouement pour la pédologie devait naturellement provoquer des réactions. Les deux principaux psychologues de l'Université Harvard, Münsterberg et James s'efforcèrent de ramener leurs compatriotes à une plus juste compréhension des méthodes. Et il semble bien que leur voix ait été entendue.

De l'école de Worcester sont sortis d'innombrables trovaux, dont l'importance, malheureusement, n'égale point l'étendue. On doit pourtant connaître, en dehors du grand ouvrage de Baldwin, *Le développement mental dans l'enfant et dans la race,* la célèbre collection des *Studies in Education* de Earl Barnes et quelques-uns des nombreux travaux de Hall, comme ses *Children's lies* ou ses *Topical syllabi for child Study.*

L'Amérique latine est aussi entrée dans le mouvement. M. Mercante, directeur de la Section pédagogique de l'Université de la Plata, a écrit un gros ouvrage sur le développement de l'aptitude mathématique de l'enfant. Il a fondé, en 1906, des *Archivos de Pédagogia y ciencias afines.*

Angleterre. — Le congrès de Chicago ayant mis les pédagogues anglais en rapports avec leurs collègues américains, nous voyons alors un mouvement pédologique se dessiner en Angleterre. A l'instigation de Stanley Hall, quelques professeurs-femmes fondent à Londres une *Child study Association* qui organise des sections à Newcastle, Manchester, Birmingham, Derby, Liverpool et dans le West Kent. En 1899, l'association publie un journal *the Paidologist*, que dirige d'abord miss Mary Louch et plus tard le Dr Fletcher Read. Un peu après, le Dr Warner, qui a entrepris des recherches sur le développement mental des écoliers de Londres, crée la *Childhood Society.* Les deux sociétés fusionnent en 1905. Elles ont organisé depuis de vastes enquêtes selon la méthode américaine. Pourtant, en

dehors des belles *Études sur l'Enfance* de James Sully, parues en 1895, la littérature pédagogique anglaise est restée pauvre.

Allemagne. — L'Allemagne, terre classique de la nouvelle psychologie, ne devait pas tarder à suivre le mouvement. Nous avons parlé déjà du fameux manifeste d'Oskar Chrisman, paru en 1896. La même année, Trüper, Koch et Ufer publiaient chez Beyer, à Langensalza, la revue : *die Kinderfehler,* d'abord consacrée aux anormaux et qui depuis, sous le titre de *Zeitschrift für Kinderforschung,* embrasse toute la pédagogie. La même librairie a édité une collection de petits ouvrages pédologiques : *Beitrag zur Kinderforschung und Heilerziehung.*

En 1897, paraissait la *Sammlung* de Schiller, Ziégler et Ziehen, collection de travaux relatifs à la psychologie pédagogique ; en 1899, la *Zeitschift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiène,* de Kemsies et Hirschlaff (Berlin, Herman Walther) ; en 1900, les *Pädagogisch-psychologische Studien* de Brahm ; enfin, plus récemment, l'*Internationales Archiv für Schulhygiène,* de Griesbach et, surtout, l'excellente revue de Lay et Meumann : *die Expérimentelle Pädagogik* (Leipzig, Otto Nemnich).

Il convient de faire remarquer que les principaux périodiques allemands de psychologie : les *Psychologische Arbeiten,* de Krœpelin, la *Zeitschift für Psychologie und Physiologie des Sinnesorgane* d'Ebbinghaus, l'*Archiv für gesammte Psychologie,* de Meumann, la *Zeitschift für angewandte Psychologie,* de W. Stern et O. Lipmann, font une part assez considérable aux travaux de psychologie infantile et de pédologie.

Un *Verein für Kinderpsychologie* a été fondé à Berlin en 1899. Il a mis à l'étude depuis plusieurs années la question des mensonges d'enfants. Signalons encore le *Kongress für Kinderforschung und Jugendfürsorge* qui a été tenu dans cette ville en 1906 par les pédagogues de langue allemande.

La production pédologique de l'Allemagne est véritablement « colossale ». Nous nous contenterons de citer les livres de Karl Groos sur les *jeux des animaux* (1896) et les *jeux des hommes* (1899), le gros traité de *Didactique expérimentale* de Lay (1903), l'important ouvrage de Meumann : *Vorlesungen zur Einführung in die expérimentelle Pädagogik* (1907), die *Kin-*

dersprache, de C. et W. Stern et les *Schulhygiénische Untersuchungen* d'Axel Key.

Autriche. — L'Autriche possède deux sociétés de pédagogie : l'*Œsterreiche gesellschaft für Kinderforschung,* fondée à Vienne en 1906, et l'*Ungarische gesellschaft für Kinderforschung*, de Budapest, qui possède un laboratoire de pédologie, dirigé par Ranschburg. A Vienne, paraissent la revue *Eos* pour les anormaux et la *Vierteljahrschrift für Kœrperliche Erziehung* de Burgerstein, consacrée à la culture physique.

Belgique. — La Belgique, venue tard à la pédologie, s'est engagée, sans compter, dans le mouvement nouveau. En 1899, un chercheur inlassable, M. Schuyten, fondait à Anvers un laboratoire communal de pédologie. Ses nombreux travaux paraissent dans un périodique flamand, le *Pœdologisch Iaarbœk,* (avec résumé en français, allemand, anglais). Une *Algemeen pœdologisch Gezelschap,* (société pédologique) a été créée dans la même ville, en 1902. Elle a aussi son bulletin, rédigé seulement en néerlandais. Un premier laboratoire de pédologie a été installé par M. Jonckheere à l'École normale de Bruxelles en 1905. Deux autres l'ont été en 1906, aux Écoles normales de Mons et Charleroi. C'est Mlle Ioteyko, chef des travaux du laboratoire de psycho-physiologie de Bruxelles, qui en a pris la direction. La capitale belge possède aussi depuis 1906, une *Société de pédotechnie* qui a son bulletin.

Il faut signaler encore les travaux de MM. Demoor, Decroly, Ley, Jonckheere, Rouma, sur les anormaux, et les recherches de psychologie appliquée des professeurs van Biervliet à Gand, et Michotte à Louvain.

Enfin, le gouvernement de la Belgique a décidé en 1909 la création d'un *Institut national de pédologie,* dont la direction sera confiée au professeur Van Biervliet.

Suisse. — La Suisse possède deux grandes sociétés pédagogiques. L'une, la *Schweizerische gesellschaft für Schulgesundheitspflege,* est consacrée surtout à l'hygiène scolaire ; elle publie régulièrement un *Jahrbuch*. Les éducateurs suisses s'occupent aussi beaucoup des enfants anormaux. Tous les deux ans, ils tiennent une *Konferenz für das Idiotenwesen,* petit congrès régional pour l'étude des anormaux. Ils viennent d'obtenir des

pouvoirs publics la réorganisation de l'enseignement spécial des arriérés. La seconde association, la *Société pédagogique genevoise* a créé, sur la proposition du Dr Claparède, une section pour l'étude psychologique de l'enfant, qui a suscité déjà d'intéressants travaux, comme celui de Mlle Métral sur la mémoire de l'Orthographe.

La revue des Instituteurs de la Suisse Romande : l'*Éducateur,* dirigée par M. F. Guex s'oriente d'ailleurs de plus en plus vers des recherches de psycho-pédagogie.

L'initiateur de ce mouvement est certainement le Dr Ed. Claparède, directeur du laboratoire de psychologie de l'Université de Genève, qui, depuis 1906, a annexé à son cours un *Séminaire de psychologie pédagogique.*

La littérature pédologique suisse n'est pas encore très abondante. On peut citer pourtant l'ouvrage du Dr Vannod sur la mesure de la fatigue intellectuelle des écoliers, les recherches anthropométriques du Dr Combe sur les écoliers de Lausanne, les études de M. Boubier, de Genève, sur les jeux des enfants pendant la classe, les observations nombreuses de M. Lemaître, ou encore les résultats d'une enquête collective, proposée par M. Claparède aux instituteurs romands, résultats publiés par M. Ivanoff sous le titre de *Recherches expérimentales sur le dessin des écoliers de la Suisse romande.* Ces travaux ont paru pour la plupart dans les excellentes *Archives de psychologie,* de Flournoy et Claparède. Enfin, il faut faire une placeà part au consciencieux exposé de ce dernier : *Psychologie de l'Enfant et Pédagogie expérimentale* (2e éd., Genève, 1909).

Italie. — Les psychologues italiens se sont surtout consacrés jusqu'ici à l'étude des anormaux. Les noms de MM. de Sanctis, Ferreri, Ferrari sont connus de tous les spécialistes de l'arriération.

Pourtant, depuis quelques années, un mouvement pédologique se dessine. M. Ugo Pizzoli a organisé dans son école normale de Milan un *Institut de pédagogie expérimentale* dont l'organe est le *Bollettino dell' Instituto di pédagogia sperimentale.* Le Dr Ferrari, directeur de *l'Instituto medico-pedagogico Emiliano* (Bertalia, Bologne), publie une *Rivista di Psicologia applicata alla Pedagogia ed alla Psicopatologia.* M. Credaro fait

paraître également, depuis 1908, une *Rivista pedagogica*. Enfin, la jeune *Rivista di Filosofia neo-scolastica* du P. Gemelli, semble vouloir faire une part importante à la psychologie et à la pédagogie expérimentales.

On peut citer, dans la littérature, les livres de Mosso sur la fatigue, de Marro sur la puberté, de Paola Lombroso sur le développement de l'enfant, de Ricci sur l'art chez les enfants et les recherches de Vitali : *Studi anthropologici in servizio della pedagogia.*

Pays Slaves. — Netschajeff, un laborieux chercheur, dirige à Saint-Pétersbourg, depuis 1900, un Institut psychopédologique dont les travaux paraissent dans un bulletin spécial. A Kiev, la pédologie est représentée par Sikorsky, un des précurseurs du mouvement, connu par son étude sur la fatigue intellectuelle des écoliers, parue dans les *Annales d'hygiène publique* (Paris, 1879).

Dans la Pologne russe, Wladyslan David a publié des observations psychologiques prises sur un sujet, de sa première à sa vingtième année. Il a dirigé aussi de vastes enquêtes, organisées suivant la méthode des questionnaires. Son œuvre est continuée par MM. Laganouski et Waldenscet Osperlot.

Le professeur Gheorgov, de Sofia, a introduit en Bulgarie la psycho-pédagogie et, depuis 1906, la Serbie a une *Société pour la psychologie de l'Enfant,* dont le centre est à Belgrade.

Japon. — Enfin, le Japon, nouveau-venu de la civilisation, possède, à Tokio, une *Société de pédologie* florissante, créée par le professeur Motora, laquelle a institué de nombreux congrès et édite un périodique : le *Jido Kenkyu.*

France. — En France, la pédagogie nouvelle, préparée par certaines études de Taine, Egger, Pérez, Compayré, Queyrat, doit la plus grande partie de son développement aux laborieuses investigations de M. Alfred Binet. Directeur du laboratoire de psychologie de la Sorbonne, M. Binet a publié de nombreux et importants travaux dans son *Année psychologique,* fondée en 1894, et dans sa *Bibliothèque de Psychologie et de Pédagogie,* qui compte la *Fatigue Intellectuelle,* de Binet et V. Henri, l'*Étude expérimentale de l'Intelligence*, de Binet et le *Cours de psychologie expérimentale,* de Sanford. Depuis 1905, M. Binet

dirige, dans une école primaire de Paris (36, rue Grange-aux-Belles) un laboratoire-école de pédologie, créé avec l'autorisation du directeur de l'Enseignement primaire. Il y poursuit, en collaboration avec M. Vaney et le Dr Simon, des recherches originales, en même temps qu'il initie de jeunes instituteurs aux méthodes de la pédagogie nouvelle.

M. Binet est encore l'actif président de la *Société libre pour l'étude psychologique de l'Enfant,* fondée en 1900, par M. Buisson, et dont les observations sont consignées dans un *Bulletin* spécial. Enfin, l'année 1903 a vu se constituer à Paris une *Ligue des médecins et des familles pour l'hygiène scolaire.* Elle est présidée par le Dr A. Mathieu et fait paraître un bulletin trimestriel : l'*Hygiène scolaire.* Cette ligue a organisé à Paris deux congrès, en 1903 et en 1905. Sous son impulsion, on vient de créer au Musée pédagogique de la rue Gay-Lussac, un *laboratoire d'hygiène scolaire,* destiné aux élèves de l'École normale supérieure.

Il faut encore indiquer l'*Éducateur moderne,* revue des Drs Philippe et Paul Boncour et dont la direction vient d'être reprise par M. Compayré, la *Bibliothèque de psychologie expérimentale* du Dr Toulouse et en particulier le volume consacré à la *Technique de psychologie expérimentale.* Le *Journal de psychologie normale et pathologique*, de Pierre Janet, contient quelques bonnes études et, surtout, de nombreuses recensions intéressantes. Enfin, l'on ne peut ignorer les travaux du Dr Bourneville sur les anormaux ni les essais d'orthopédie mentale du Dr Bérillon.

Le mouvement pédologique français s'accentue de jour en jour. Des chaires de pédagogie ont été fondées aux Universités de Paris, Lille et Lyon.

Cette dernière ville vient de créer un laboratoire municipal de pédologie, confié à M. Nayrac. Enfin, par ordre du ministre de l'Instruction publique, un enseignement pédagogique est donné aux étudiants de toutes les facultés de lettres.

Nous voyons, par l'aperçu historique, pourtant bien sommaire, qui vient d'être fait, que le mouvement pédologique a pénétré tous les pays et tous les milieux. De nombreux Congrès s'en occupent chaque année. Signalons seulement les Congrès

internationaux d'hygiène scolaire (Nuremberg, 1904, Londres, 1907, le prochain aura lieu à Paris en 1910) ; le Congrès de l'Éducation familiale (Liège, 1905, et Milan, 1906, le prochain se tiendra à Bruxelles en 1910) ; les Congrès internationaux de l'enseignement du dessin (Paris, 1900, Berne, 1904, Londres, 1908) ; et le VIe Congrès international de psychologie (Genève, 1909).

On n'a donc plus le droit d'ignorer ce mouvement et il serait puéril d'en nier l'importance. Les problèmes qu'il soulève et les réformes qu'il réclame s'imposent à l'attention des gouvernants et, par conséquent aussi, du grand public.

(*A suivre.*)

G. JEANJEAN.

A QUOI SERVENT
LES LABORATOIRES DE PSYCHOLOGIE

A la question ainsi posée on s'attend à nous voir donner une réponse négative. Mais mon intention ici et aujourd'hui est de poser une question et non pas de la résoudre. C'est déjà quelque chose de poser la question. Je ne ferai pas l'histoire extérieure des laboratoires : elle nous serait moins utile qu'on ne pourrait le croire ; ma tâche est plus modeste ou plus superbe comme on voudra : je me borne à des impressions ; cependant elles pourraient nous conduire bien plus près de la vérité que l'histoire extérieure. Combien de fois une institution conçue et fondée dans un esprit finit par travailler dans un autre !

Laboratoire de psychologie : Je ne sais pas ce qu'il y a dans la boutique ; mais il faut avouer que l'enseigne ne pourrait être plus drôle. Vous direz que je plaisante : cependant on ne saurait autrement la traduire que de la sorte : Ici on fabrique des idées, on distille la volition, on produit le sentiment. Il paraît donc que le nom même et la conception d'un laboratoire de psychologie sont équivoques ; il semble que la philosophie n'ait rien autre à faire que de s'en désintéresser ou bien d'y entrer une seule fois pour donner un avis charitable et enseigner un peu de modestie et de prudence aux savants des laboratoires, en leur faisant voir combien est vaine et trompeuse la prétention d'étudier et de connaître les faits de conscience en dehors de la conscience et combien on est dupe d'une pitoyable illusion lorsqu'on se figure que ce qu'on mesure, tiraille, pèse et analyse avec des instruments matériels est la conscience, la pensée, la sensation. Mais en entreprenant cette tâche de détromper et peut-être de démasquer, nous nous sommes trouvé en présence d'une nouveauté qui nous a mis dans l'embarras

et nous a fait réfléchir encore. Ce n'est pas l'insolence de ceux qui paraissent travailler de parti pris à la réduction des faits de conscience à la mesure des faits matériels qui nous en imposait : ce qui nous a arrêté c'est tout au contraire la bonne foi, l'esprit sérieux, les contributions utiles d'autres véritables expérimentateurs : de quel droit enseignerions-nous la modestie à des hommes modestes, la logique et les limites de la recherche expérimentale à ceux qui respectent la logique et connaissent les limites ? Lorsque nous entrons dans les laboratoires des Claparède, des Flournoy, des De Sarlo, des Kiesow (je ne pense pas avoir épuisé la liste) nous nous trouvons en face d'hommes qui nous disent sans aucune arrière-pensée qu'ils ne cherchent que des faits, qu'ils ne travaillent pas pour un système ou pour un parti, mais dans le seul but d'apporter une contribution à la connaissance des faits de l'esprit. Ils n'attendent pas nos réserves pour nous assurer qu'ils n'ont jamais eu la prétention de nous dire ce qu'est la sensation ou la pensée, ni d'où elles viennent, mais seulement de déterminer quelques conditions du système nerveux, de l'organisme et même du milieu environnant dans lesquelles elles se produisent ou ne se produisent pas. Physiologistes profonds et médecins distingués, ils poussent quelquefois encore plus loin la modestie et la peur des conclusions hâtives ; ils se bornent non pas même à mesurer, mais à noter, à compter des phénomènes d'attention, de distraction, de mémoire, d'oubli, etc., en faisant des sortes de statistiques. Tout cela nous en a imposé, nous a désarmé, nous a instruit. Il y a plus. La vérité n'a rien à craindre des choses vraies. Nous avons vite compris que cette étude sérieuse des conditions extérieures et physiologiques des faits de l'âme, nous permettrait à la fois de mieux connaître ces faits et de les distinguer plus nettement, eux et leur principe permanent, conscient et individuel des conditions somatiques dans lesquelles ils se manifestent. D'ailleurs on ne prétend qu'à trouver un jour la détermination exacte de cette incessante correspondance entre le fait psychique et l'état organique, qui se manifeste par exemple dans l'impuissance à réfléchir, fréquente chez le philosophe lui-même aux heures d'épuisement ou d'intoxication organiques, et continue peut-être chez les fous, les idiots, les cré-

tins, etc... Si on pouvait arriver à cette détermination, combien de problèmes seraient résolus ! l'espoir pourrait renaître de réaliser le vœu bien connu et très audacieux de Descartes que la médecine puisse un jour régler l'esprit et le caractère, c'est-à-dire délivrer l'humanité du mal et du désordre. L'éducation n'aurait plus à combattre contre une difficulté et une déception toujours renaissantes, parce qu'elle saurait d'avance ce qu'on peut attendre de tel individu dans telles conditions.

Cette idée est d'ailleurs fort ancienne ; on pouvait trouver des précurseurs de la psychophysique, même dans les grands métaphysiciens d'autrefois. En cherchant moi-même à montrer que les grands métaphysiciens étaient aussi de grands maîtres de l'observation, j'ai été conduit à trouver une psychophysique très avancée non seulement chez Rosmini, qui est déjà trop moderne pour ma thèse, mais dans Malebranche et même dans Platon (1). Ce qui manquait encore et qu'on ne peut attendre que de la science contemporaine et à venir, c'était la mesure et la détermination exacte. Plus on se rapproche de cette mesure et détermination exacte, plus on voit qu'elle ne supplante nullement l'idée de l'esprit et de ses actions en soi, et ne prétend pas en expliquer la production, l'origine et la nature, mais seument en constater les limites et les conditions. De telle sorte que, même si le laboratoire était fondé dans un esprit matérialiste, ses triomphes, ses résultats les plus sérieux sont au service du spiritualisme : comme l'a bien dit mon ami M. Adrien Naville :

« On le comprendra toujours plus clairement à mesure que la physiologie du cerveau progressera. Le monisme anthropologique ne peut subsister que dans le demi-jour. Quand les physiologistes auront réussi à exprimer en formules mécaniques et précises les mouvements des cellules cérébrales qui se produisent parallèlement aux faits conscients, personne ne pourra plus soutenir que ces faits conscients soient la même chose qu'un mouvement (2). »

(1) *Delle dottrine psicofisiche di Platone*, Modena, 1898. Estr. d. Atti d. Accademia ; *Delle dottrine psicofisiche di Nicolò Malebranche*, Berlin 1900 et Acireale 1900 ; *L'Esiglio di S. Agostino*, Turin 1898, Bocca.

(2) *Revue scientifique*, 5 mars 1887, p. 316.

La conclusion qui paraît se dégager de toutes ces observations et de toutes ces considérations serait donc : que les laboratoires de psychologie sont à l'étude de l'esprit une aide d'autant plus utile, que les intentions des savants sont plus modestes et les résultats plus précis, délimités, déterminés, positifs.

Mais il y a un courant d'idées qui nous entraîne malgré nous. Nous avons vu que le laboratoire de psychologie a entraîné le matérialiste et le positiviste vers le spiritualisme. Pour le spiritualiste, qui désarmé par l'allure modeste et sérieuse de son ancien adversaire, entre dans le laboratoire, s'y renferme, et s'abandonne à l'espoir d'y trouver une confirmation précise et plus opportune des données de sa conscience, qu'en advient-il de lui ?

1. Au fur et à mesure qu'il acquiert une connaissance plus précise, plus exacte, plus déterminée des conditions physiologiques et même physiques et chimiques dans lesquelles tel fait de sensation, de pensée et de volonté se produit, il risque de perdre la vision exacte de ce fait en lui-même. Il en est de lui comme de ces critiques littéraires qui, pour être bien renseignés sur la date précise de la naissance de Dante, sur l'endroit de Florence où se trouvait sa maison et sur la porte de la ville par où il sortit pour prendre la route de l'exil, ne savent pas mieux pénétrer dans l'esprit du Poète. A force de voir qu'un phénomène se produit dans telles circonstances, on est entraîné à croire qu'il n'est pas distinct de ces circonstances : et nous voici petit à petit revenus à l'équivoque colossal : le fait de conscience étudié hors de la conscience, c'est-à-dire, malgré toutes les meilleures intentions, la psychologie détruite par le laboratoire de psychologie.

2. En outre, les expérimentations des laboratoires nous donnent tellement l'habitude de considérer et mesurer les limites de notre pouvoir de sentir, d'entendre et de vouloir, qu'elles nous entraînent à oublier un autre côté qui n'est pas moins vrai de notre vie psychique, c'est-à-dire la liberté et le pouvoir de dépasser ces limites et d'étendre plus loin notre faculté de sentir, d'entendre et de vouloir. Certes, trouver une détermination exacte de la limite physiologique et physique de nos opérations intellectuelles et volontaires, semblerait une belle

conquête ! mais d'abord qui vous a dit que cette détermination soit la même pour tous ? qu'elle résulte toujours de cette simple combinaison : étant donné *a* c'est-à-dire l'ensemble des conditions physiologiques, nous aurons *b* c'est-à-dire l'ensemble des conditions psychiques ; et chaque changement qui se produise en *a* amène nécessairement tel changement proportionné et déterminé en *b*. Ce serait là une théorie commode et même séduisante : mais voici que la conscience survient avec des données qui jettent le doute sur ce schème si commode. La correspondance (1) psychophysique n'est pas du tout constante ; je ne suis pas pragmatiste ni bergsonien, je ne dis pas qu'elle défie toute règle, toute détermination possible : je dis seulement, et je constate qu'elle n'est pas renfermée dans les limites de la détermination donnée par les laboratoires. Par exemple on admet facilement que dans la journée, dans la vie ordinaire d'un individu sain et bien constitué, et surtout dans la journée et dans la vie ordinaire d'un individu quelque peu délicat et maladif, il y a une limite physiologique que ne peut dépasser sa puissance de réflexion dans les deux actes suivants :

a. Considérer avec attention, en vue d'une décision à prendre, une série longue et compliquée d'idées, de signes et d'images, ou de circonstances ;

b. S'arrêter longtemps aux motifs qui nous persuadent de prolonger un acte de patience. Ainsi, on est tout à fait d'accord à admettre que vous ne pourriez pas supporter l'ennui de mon discours pendant trois heures : et moi je ne saurais supporter certains bruits durant quelques minutes sans m'inquiéter. On dit, ou du moins nous sommes instamment priés d'avoir la bienséance de croire, que les savants physiologistes ont déterminé avec exactitude l'intoxication des centres nerveux, l'épuisement de la force nerveuse et musculaire, la dénutrition des tissus et surtout du cerveau qui correspond à cet inévitable relâchement psychique. Mais voici que si des faits nombreux semblent autoriser ces conclusions, d'autres faits moins nombreux, mais constatables et constatés, donnent un démenti à la

(1) Ceux qui me feront l'honneur de saisir ma pensée devront se contenter de ce mot : correspondance ; parce que équivalence serait trop, et parallélisme serait trop peu.

prétention des mesureurs de l'épuisement qui voudraient donner les résultats de leurs expérimentations pour une loi absolue et universelle. Si un tyran faisait durer mon discours quatre heures, eh bien ! vous autres, réduits à l'extrême épuisement, vous pourriez encore donner votre attention à une douce mélodie que quelque bon génie viendrait faire retentir, et même à une grossière fanfare de la rue : cependant c'est de la physiologie presque élémentaire qu'à cause des vibrations multipliées, la fatigue nerveuse de celui qui écoute le meilleur des concerts est bien plus grande que celle de celui qui écoute la plus lourde des conférences. Les soldats qui tombent de soif et de fatigue, qui n'entendent plus rien, se jettent encore une fois à l'assaut, si on leur fait croire que la victoire est certaine ou que le salut est au prix d'un effort extrême. Ceux qui ont, comme moi par exemple, un système nerveux très délicat, se trouvent bien souvent dans un tel état d'épuisement, qu'un repos absolu et un réconfort s'imposent sur-le-champ : plus de bruit ! plus aucun acte d'attention. Eh bien, si dans de telles conditions nous arrivons chez nous et nous trouvons que quelqu'un des nôtres est tombé malade, qu'un enfant est en danger, que le journal du soir a donné un faux renseignement nuisible à notre réputation scientifique ou politique ou à notre parti, et que le démenti ne doit pas paraître plus tard que dans l'édition du matin, voici que nous retrouvons nos forces, notre attention, notre présence d'esprit et nous prolongeons la fatigue, nous retardons le souper et le coucher. On a beau dire qu'on a des réserves : on ne fait qu'éloigner la difficulté : un ordre de la volonté et une appréciation de l'intelligence nous font retrouver ces réserves. C'est donc que la limite n'est pas absolue : ou bien, s'il y a une limite absolue, ce n'est pas la limite physiologique, ou enfin si c'est encore une limite physiologique, ce n'est pas celle que les laboratoires déterminent ou peuvent déterminer. Je vous prie encore de considérer que cet éloignement des limites, qui s'opère soudain par la présence d'un *motif* peut bien dans certains individus devenir une gymnastique constante, que les limites peuvent être éloignées de jour en jour, et nos pouvoirs de sentir, d'entendre, de vouloir croître indéfiniment. Les laboratoires nous enseignent *des limi-*

tes. Mais la conscience nous pose un problème mystérieux : où sont-elles ces limites ? Puisque la limite peut être éloignée d'un instant à l'instant d'après et ainsi de suite, est-ce qu'il y a encore *une limite* dans ce pouvoir d'éloigner la limite ? Je pose la question, je ne veux pas la résoudre ; mais je dis seulement que c'est là la grande question de la psychologie : et que le laboratoire qui l'oublie détruit, ici, la psychologie. Certes nous donner une idée des limites peut être instructif et hygiénique, et pourra nous rendre plus discrets envers nous-mêmes et envers les autres et nous donner la sagesse de ne pas prétendre à l'impossible. Mais l'habitude de considérer toujours les limites physiologiques pourrait aussi étouffer la connaissance de nos pouvoirs intérieurs, du pouvoir de l'esprit à la poursuite d'un idéal. Plus discrets hélas ! Mais elle engendre aussi une lâche habitude de considérer certains désordres, la débauche, l'ivresse, l'esclavage, la guerre, comme déterminés par les conditions extérieures et organiques, et d'oublier l'action de la liberté et son pouvoir de perversion aussi bien que d'édification, action et pouvoir qui sont des faits non moins positifs que toutes les déterminations physiologiques, bien plus, qui sont eux-mêmes des déterminants.

3. Enfin le laboratoire de psychologie nous entraîne à traiter les faits de l'esprit comme un objet de pure recherche expérimentale, extérieure et de curiosité. Mais les faits de l'esprit ne sont pas du tout cela. L'esprit que nous observons n'est pas autre chose que nous-mêmes, nous qui vivons et qui devons vivre d'une certaine manière. Il ne s'agit pas de voir comment tel acte se fait, il s'agit de faire ; il s'agit d'être toujours bons, toujours meilleurs. Il y a des expérimentations qu'on ne doit pas entreprendre, parce qu'elles nous gâtent, nous détruisent, nous éloignent du perfectionnement. On ne devrait faire que les expérimentations qui sont elles-mêmes des pas vers le perfectionnement. Toute curiosité n'est pas bonne à satisfaire (1)

(1) Quelque bigot de la science demandera avec horreur si par hasard je voudrais fonder l'éducation sur l'ignorance. Fonder serait offensant et contradictoire ; mais qu'une certaine ignorance soit un élément indispensable de l'éducation, le moment est venu d'avoir le courage de le dire bien haut. Et pourquoi ? Précisément, parce qu'au fond l'éducation *humaine* n'est pas possible si elle n'est pas fondée sur la science, qui est à la fois le moyen et le but de l'éduca-

si elle se satisfait à nos dépens. La psychologie n'est pas une science telle que la chimie pure ou la mathématique pure, dont l'objet est autre chose que celui qui étudie et observe ; elle est

tion. Or, une certaine ignorance est la condition indispensable de toute science. Si je connaissais tous les caquetages de la ville, je serais un grand ignorant non pas *malgré* cela, mais *à cause* de cela. On est savant, non seulement à cause de l'attention qu'on prête, mais aussi grâce à celle qu'on refuse. Celui qui veut acquérir une connaissance expérimentale des spectacles et surtout des sentiments de cruauté et de débauche se condamne à l'ignorance des sentiments honnêtes et bienveillants, ou, certainement de ce que dans ces derniers, on peut atteindre de plus élevé ; c'est-à-dire, *vice versa* que pour acquérir la connaissance véritable, sûre et complète de ceux-ci, il faut renoncer à jamais non seulement à la pratique, mais même à la connaissance de ceux-là. Encore, devant la nécessité d'un système et les limites très étroites du temps et des autres moyens vis-à-vis de l'immensité du savoir, on ne formera jamais un véritable savant, un esprit cultivé qu'en sacrifiant beaucoup d'érudition menue et encombrante, en renonçant à la fois aux petitesses de cette forme d'ignorance outrecuidante qui s'appelle *le spécialisme*, et en se déchargeant d'une grande partie du fatras de l'encyclopédie vulgaire. Nous devons la plus grande partie de ce que nous savons aux livres que nous avons lus, mais aussi au bonheur de ne pas en avoir lu beaucoup d'autres. Je tiens à ces observations, mais en chercheur, non pas en opiniâtre ; aussi j'aime à considérer la chose sous tous ses aspects. J'ai souvent pensé à une chose qui paraît donner un démenti à mes conclusions. Une grande partie des études que font les médecins les accoûtument à des spectacles qui par leur nature et leurs circonstances sont peu propres à cultiver l'habitude du respect et la finesse des sentiments. Cependant ayant connu beaucoup de médecins je n'ai ni le droit ni l'envie de partager l'opinion défavorable de Jean-Jacques Rousseau, qui en fait de pitié... en avait beaucoup sous sa plume. C'est un fait indéniable que des médecins et des chirurgiens gardent et cultivent un cœur tendre et pitoyable comme la jeune fille la plus délicate (et je l'ai constaté en des chirurgiens et des médecins qui avaient fait un grand nombre d'autopsies). Je m'explique ce fait par la maîtrise qu'un esprit dominé par l'idée du devoir, possède sur ses impressions et ses sentiments ; c'est-à-dire par la puissance d'un bon caractère bien formé et résolu qui sait bien dominer sa répugnance devant ce qui est hideux et révoltant, s'en défiant lorsqu'il est nécessaire pour un motif supérieur, et s'abandonnant à elle lorsque la justice et la bienséance l'exigent. C'est le même principe qui pousse le bon médecin à enfoncer son fer dans la chair et qui lui inspire les fatigues et les soins les plus minutieux et patients pour épargner une souffrance au malade ou bien un spectacle inconvenant à lui-même.

Mais la conséquence que je tire de cela, n'est pas du tout la négation de ce que j'ai dit plus haut dans cette note, ni un doute jeté sur le principe de la limitation de la curiosité ; j'en tire au contraire cette conséquence : que si l'étude de la médecine ne fait par lui-même l'homme ni bon ni méchant, toutefois si on considère la matière dangereuse qu'elle manipule, et son but très délicat et sublime, à savoir, non pas la guérison de quelque organe, mais la santé de l'homme, la médecine devrait être enfin (ou de nouveau ?) conçue non pas comme un métier vénal, mais comme une espèce de sacerdoce, une mission de dévouement, une fonction de cette autorité qui est la Charité : et on devrait demander au médecin une supériorité morale proportionnée. Lorsque cette supériorité se trouve, à présent, dans quelques individus, il est permis de l'attribuer à toute autre cause qu'à la discipline et le dressage universitaire d'aujourd'hui.

la science de nos actions, et nos actions s'accomplissent en tant qu'on les observe. Je ne pense pas faire une découverte en insistant ici sur cette condition singulière de la psychologie qui la distingue de toute autre science. Je veux seulement exciter l'attention des hommes d'étude sur un fait qu'il est bon de ne pas oublier, et en tirer quelque conséquence peut-être nouvelle. Aucune science ne modifie son objet : le mathématicien ne change rien à la nature et aux relations des nombres : l'expérimentateur en physique et en chimie ne produit ou n'occasionne des phénomènes que pour s'en rendre compte : si le milieu environnant trouble la composition et forme une combinaison nouvelle inattendue, tout de suite on corrige, on isole : en tout cas la nouveauté du phénomène ne vient pas de l'expérimentateur en tant qu'il observe, en tant qu'il regarde. En psychologie c'est tout le contraire : le regard qu'on jette sur les faits de l'âme modifie ces faits mêmes : si je constate mon ignorance, je ne suis plus aussi ignorant ; si j'ai conscience d'être méchant, d'ordinaire je commence à me corriger de ma méchanceté. Celui qui se reconnaît amoureux ne l'est déjà plus de la même manière, ni au même degré ; peut-être le devient-il plus, peut-être moins, jamais autant : celui qui chaque jour, à chaque instant caresse sa passion et l'examine d'un œil attentif la fera grandir, ou bien l'effacera à force de l'analyser. Jamais il ne pourra se dire à lui-même : jusqu'ici c'est du spontané : après, cela devient volontaire, cultivé ; le spontané que la conscience atteste n'est plus le spontané. Nous sommes pour quelque chose dans la fabrication du *moi* tout simple qu'il est. Et même dans un ordre inférieur, si je m'aperçois que je suis malade, de l'estomac par exemple, je suis tout de suite un peu plus ou un peu moins malade qu'avant, et il en est de même si je constate, si je déclare que je suis guéri, si je veux guérir. Rien de plus réel que les maladies dites imaginaires. Et s'il en est ainsi des premières opérations de la conscience, comment en serait-il autrement de cette série continue et intentionnelle d'actes de conscience, d'attention, de réflexion qui constitue l'étude de la psychologie ? Rosmini qui bien avant et bien mieux que Wundt a signalé ce fait, y reconnaît une des difficultés de l'observation introspec-

tive et une condition d'infériorité de celle-ci vis-à-vis de l'observation physique (1). Mais on pourrait aussi bien en conclure que si la psychologie est inférieure aux autres sciences au point de vue de ce qu'on a l'habitude d'appeler la précision scientifique, au point de vue de la valeur elle leur est supérieure. Nuisible ou bienfaisante, l'étude psychologique ne saurait jamais être inutile ou indifférente. Il est tout à fait impossible que l'observation, l'étude et la science psychologique, le souci de la psychologie ne modifient pas profondément l'âme, l'esprit, les affections, la conduite et enfin la société, même si les psychologues écartent tout dessein d'apostolat. Voilà une autre source de considérations qui nous amènent à conclure que la psychologie n'est pas une curiosité comme les laboratoires en peuvent faire : elle n'est pas seulement, comme dit la petite pédagogie, un préliminaire de la science de l'éducation, elle est l'éducation. Dans le moi on ne doit pas admettre le bon et le mauvais, le supérieur et l'inférieur, le délicat et le grossier comme deux variétés également intéressantes et dignes d'étude; mais le bon, le supérieur et le délicat doivent seuls y être cultivés ; le mauvais, l'inférieur et le grossier n'ont pas le droit d'être et s'ils sont, il faut les déraciner. Ce n'est pas de la curiosité. Car il n'y a qu'une science : celle de la perfection. Voilà ce que le laboratoire oublie bien souvent. Je ne parle pas de certaines expérimentations criminelles qui ne sont plus de l'oubli et de l'entraînement et que je dénonce non pas à la haute science, mais à la police ordinaire... Mais même dans le simple oubli, même dans cet entraînement qui a fait de la psychologie une recherche de conditions et de résultats sans la considération de l'effort et de la liberté, on peut dire que malgré toutes les bonnes intentions le laboratoire de psychologie détruit la psychologie et la morale à la fois.

Donc il faudrait détruire le laboratoire, ou du moins le fermer ! Non ! j'ai dit que je posais des questions, et non pas que je tirais des conclusions. Il ne faut rien détruire, rien fermer, il faut élever. Élevons le laboratoire. D'abord, il doit devenir une vérité : il pourra le devenir en quittant un nom qui est

(2) *Logica*, n. 952.

une contradiction : la psychologie ne se fait pas dans un laboratoire ; le véritable laboratoire de psychologie, c'est la conscience.

Le moment est arrivé de répondre à une remarque très grave qu'on pourrait opposer à toute ma critique. Jusqu'ici, il semble que je me sois exposé avec une extrême imprudence ou bien avec une ignorance impardonnable à me faire dire : En parlant de laboratoires de psychologie, vous avez limité votre attention aux laboratoires psycho-physiologiques qui mesurent les effets et les conditions organiques des actes psychiques ; vous avez oublié ou ignoré les autres laboratoires où on ne mesure pas, mais où on fait des recueils de faits, de la statistique ; par exemple, sur cent individus qui entrent chaque jour par la même porte, combien il y en a qui, questionnés sur le nombre, la largeur, la disposition des fenêtres du bâtiment, répondent juste ? Sur cent élèves d'une école, combien en trouve-t-on qui puissent rester un quart d'heure attentifs, etc. ?

J'y ai bien pensé. Contre les mensurations et la prétention de découvrir l'équivalence psychophysique, mon argumentation porte plus directement, mais je visais aussi toute prétention d'étudier les faits de conscience de l'extérieur. Les laboratoires de psychologie qui renoncent aux mensurations physiques pour faire de la statistique n'échappent pas entièrement aux trois points de cette critique.

a. Leurs recherches n'auraient aucune précision, si elles ne tenaient pas compte des conditions organiques de race de santé, de développement, de nutrition. Dire : sur cent il y en a trente qui font attention et soixante-dix qui dorment, c'est ne rien dire si on n'établit pas pour chacun, depuis combien de temps il a pris son repas, s'il avait bien dormi, s'il n'est pas anémique, qui sont ses parents, d'où il vient, comment fonctionnent son estomac, son cœur, ses poumons. Donc les recherches psychostatistiques n'ont de la valeur, que si elles s'appuyent sur les recherches et mensurations psychophysiques : et si elles s'y appuyent, elles tombent sous la même critique qui frappe celles-ci.

b. Elles tombent aussi sous le reproche de faire de la psychologie une curiosité, en oubliant qu'elle est l'éducation même.

c. La psychologie statistique ayant pour but d'établir un certain déterminisme, nous entraîne, elle aussi, à exagérer les limites, peut-être un peu moins que la physiologique ; peut-être pourra-t-elle nous donner quelque idée de ceux qui dépassent les limites ordinaires, et nous stimuler à les dépasser. Tant mieux !... je ne veux pas détruire. Cependant reste toujours le malentendu foncier ; l'illusion d'étudier hors de la conscience un fait qui se produit dans la conscience, dans telle conscience, et qui hors de la conscience n'existe pas, et n'est même pas concevable.

Gardons donc et sauvons les recherches expérimentales sur les fonctions du système nerveux ; et si nous voulons garder le nom aussi de recherches psychiques, élargissons-les. Au lieu de nous borner à l'étude des limites et des conditions des désordres psychiques, étudions dans la conscience le pouvoir de l'esprit, essayons de voir jusqu'à quel point peuvent s'accroître en nous le renoncement, la force de l'attention, l'évolution, l'épanouissement des forces et des variétés cachées du sentiment, de l'intelligence et de la volonté, le dévouement, l'affection. Qu'on soigne les fous et les malades, mais surtout *qu'on forme les héros, les saints, les êtres supérieurs !*

L.-M. BILLIA.

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

Il existe plusieurs conceptions de la métaphysique :

Les positivistes la déclarent illusoire. Il n'y a de vrai à leurs yeux que les résultats positifs et contrôlables de l'expérience. Cette dernière, en effet, est l'unique moyen de connaître qui soit légitime, et la science dont elle est l'instrument, épuise le domaine du connu. Tout ce qui la déborde, tout ce qui relève en somme de l'unique raison est problématique et incertain. Le vrai savoir positif, le seul vrai savoir, bannit du domaine de l'intelligence la métaphysique. L'histoire de la pensée n'est-elle pas d'ailleurs l'histoire des erreurs et des fluctuations de la philosophie ? L'unique conception de la philosophie qui soit légitime consiste à ne voir en elle qu'un agrégat, une synthèse de tous les résultats de la science positive.

Les défenseurs de la métaphysique contre le positivisme sont de deux sortes : Les uns voudraient la séparer de la science. Et de leur manière de voir ils fournissent des raisons frappantes : La métaphysique n'a-t-elle pas paru avant la science ? Si elle a pu se constituer des seules données du sens commun, il ne lui est pas nécessaire de faire appel à la science pour vivre désormais et se développer. La science d'ailleurs est purement schématique et quantitative ; elle n'a d'autre prise sur la réalité que sa commodité, et les services qu'elle nous rend non pour la comprendre et la rendre intelligible, mais pour la dominer, l'asservir et l'utiliser. Dès lors, de quel secours serait-elle pour le métaphysicien, qui se préoccupe avant tout de comprendre l'univers et d'en donner une théorie générale exacte ? L'histoire de la science est d'ailleurs l'histoire des contradictions des savants, soit d'une même époque, soit de diverses époques. La science est simplement phénoménale et relative.

Mais il existe une nouvelle conception de la métaphysique : Non seulement la métaphysique est légitime, mais encore elle est étroitement unie à la science et unie de deux manières : Elle en constitue la base nécessaire et le fondement, et lui rend des services essentiels autant qu'effectifs, à tel point qu'elle en assure non seulement les progrès, mais la possibilité même. Mais, à son tour, elle trouve dans la science une tributaire. Elle s'intéresse, sans doute, aux questions de nature, de valeur, d'origine et de destinée et constitue une tentative et un effort pour établir une théorie générale de l'univers ; mais elle n'atteint sa fin, elle ne réalise son dessein que par le secours et les lumières de la science, dont elle doit être le résultat final et l'aboutissant.

Cette conception de la métaphysique est seule légitime. C'est ce qu'on peut mettre en évidence en montrant que la science a un fondement métaphysique, une base extra-expérimentale et que la métaphysique doit avoir une base scientifique et expérimentale. La première partie de la thèse atteint les positivistes, elle ne tend à rien moins en effet, qu'à établir la légitimité et la valeur de la métaphysique. La seconde partie, au contraire, proclame la solidarité étroite de la science et de la métaphysique.

Et d'abord, des données métaphysiques constituent la base nécessaire de la science :

La science n'est qu'une dérivation progressive et toujours plus riche au sens commun. « Fait-elle autre chose en effet, que continuer d'une façon consciente la construction du monde extérieur, la représentation des objets, commencées dans la région instinctive et subconsciente de la perception. Elle affine, approfondit... l'univers au sens commun en même temps qu'elle le rend plus intelligible. » *Revue Métaphysique*, 1909, p. 557. L'acte le plus spéculatif de la science, n'est que le prolongement très lointain du premier effort de la pensée.

Mais le sens commun est déjà une métaphysique : Non seulement les fables et les mythes, les légendes et les croyances, qui bercent l'enfance des peuples, non seulement le foyer, l'école, les civilisations, où chacun de nous grandit, sont imprégnés de philosophie, constituent une philosophie, dont

nous héritons comme nécessairement, mais encore au plus intérieur de nous-même, la nature a mis cet instinct métaphysique, ce besoin d'absolu qui nous introduit jusqu'au sein de la réalité en soi, et nous porte à « ontologiser » toutes nos perceptions, nos idées et nos croyances. La métaphysique du sens commun, c'est celle du « réalisme naïf ».

C'est aussi celle de la science : Tandis que le sens commun, en effet, croyait au rouge « en soi », par exemple, la science elle objective, au contraire, les vibrations lumineuses, qui, agissant sur la rétine, ont la propriété de provoquer la sensation de rouge. Ne suffit-il pas de lire un livre de science, pour y surprendre ce besoin d'absolu, cet instinct métaphysique ? Y a-t-il un savant qui ne nous avertisse que ses travaux sont consacrés à l'étude de la matière, de la chaleur, du son, du mouvement, de l'électricité, etc..., toutes choses présentées comme des absolus.

Tout savant a d'ailleurs sa théorie générale du monde, ne serait-ce que celle du sens commun. Il rencontre dans son esprit les grands problèmes métaphysiques, et il leur accorde une solution parfois provisoire ou empruntée, mais le plus souvent inspirée par les exigences, les données, les particularités de sa science spéciale. N'est-ce pas dans le mouvement scientifique contemporain, que le savant, comme dans une sorte d'épilogue à son œuvre, fasse la philosophie de la science à laquelle il s'est consacré ? Et même, quand il se consacrerait à l'étude simple du phénomène, ne le ferait-il pas au nom d'une métaphysique ? Ce découpage de la réalité en « noumène » et en « phénomène », n'est-il pas inspiré par une métaphysique ? Celui-là est encore un métaphysicien qui croit ne pas l'être, qui fait profession de ne pas l'être.

La nécessité de la métaphysique pour la science peut être mise, mieux encore, en évidence : « Les savants croient tous à la science ». Ils croient tous au principe de causalité dont le rôle est d'une importance si primordiale, que l'évolution de la science dans le passé et son état présent, ne s'expliquent si on en fait abstraction. Ils croient aux principes, aux lois, aux hypothèses scientifiques, à l'induction. Leurs travaux reposent sur une foi véritable à l'accord final de l'esprit et des choses,

de la réalité et de la raison, à la valeur de la connaissance. Mais cette croyance n'est que la solution anticipée des problèmes les plus métaphysiques. Ces problèmes, la science en présume la solution, et la solution positive. L'optimisme scientifique est le nerf, la clef de voûte, le ressort de la science. Mais l'optimisme scientifique est une métaphysique de l'univers. Supprimez à la science sa charpente métaphysique, et elle s'écroule.

Et dans cette métaphysique, fondement de la science, et dans la science elle-même, où sont-ils ces résultats positifs de l'expérience, auxquels seuls le positivisme veut croire? La science déborde essentiellement l'expérience ; elle est le surajouté de la raison à l'expérience ; il y a plus dans le principe et dans la loi que dans l'expérience. L'expérience fournit des données seulement ; la raison, l'esprit autrement dit, élabore ces données et en établit les rapports. A-t-on jamais découvert et constaté un principe, une loi scientifique, tels que? La science est un perpétuel acte de raison; mais si la raison est légitime quand il s'agit de science, pourquoi pas quand il est question, au contraire, de métaphysique? Ou bien la science ne sera qu'une énumération de faits et elle ne sera pas, ou bien la métaphysique sera.

La métaphysique n'est qu'une application continuelle du principe de raison suffisante : Dieu est la raison suffisante du monde ; l'absolu est la raison suffisante du relatif; ce qui n'apparaît pas est la raison suffisante de ce qui apparaît. Mais il n'en est pas autrement de la science. Ne faut-il pas que les lois, les principes et les hypothèses scientifiques, aient leur raison suffisante dans les faits d'expérience? Dès lors, qui oserait dire que la métaphysique est impossible? Les positivistes en reconnaissant la valeur de la science, reconnaissent, qu'ils le veuillent ou non, la valeur de la raison et partant la valeur de la métaphysique.

La science dépend donc de la métaphysique. A son tour la métaphysique dépend de la science. La science doit payer à la métaphysique, un tribut de services nécessaires autant qu'effectifs.

Mais une objection radicale nous arrête : La métaphysique

étudie « l'être en tant qu'être ». Mais la science n'a aucune prise sur la réalité. Elle n'est que phénoménale. Belle dialectique de l'esprit dont nous ne saurions affirmer qu'une chose, c'est qu'elle nous est commode et utile, mais dont nous ne saurions dire si elle nous berce d'illusion ni si elle nous instruit de la vie réelle des choses. Bien plus, elle n'est faite que de conventions. Elle est une œuvre artificielle. Elle ne peut rien nous apprendre de la réalité. Elle ne peut nous servir que de règle d'action.

Évidemment, cette conception de la science est par trop nominaliste et sceptique. Nous savons au moins quelque chose de la science, c'est qu'elle a une valeur comme règle d'action. Mais alors, ou bien la science ne nous permet pas de prévoir, et alors elle n'a pas de valeur comme règle d'action ; ou bien elle nous permet de prévoir, et alors elle n'est pas sans valeur de connaissance. La science n'est pas une création libre de l'esprit ; elle nous est imposée par les choses ; et partout elle est représentative des choses. Elle naît de la rencontre de notre esprit et des choses, de notre esprit, voulant sans doute agir, mais voulant surtout comprendre, et des choses façonnant en quelque sorte notre esprit. Elle est un « relatif absolu », puisqu'elle vient de nous et de la réalité objective. Et dès lors, elle a une valeur de connaissance.

Mais si nous avons raison contre le « nominalisme » moderne, une constatation s'impose, c'est que la métaphysique en récusant les services de la science, négligerait un puissant et précieux moyen de s'introduire dans les secrets de la nature. Ou la science n'a pas de valeur, et alors la métaphysique doit se constituer sans elle ; ou bien elle a une valeur ; mais alors en renonçant à ses lumières, elle se résigne à être moins riche et moins parfaite. Si tout fait scientifique, si toute loi scientifique soulève un coin du voile de l'immense univers, si chacune des données de la science a un sens et une valeur métaphysique, le métaphycisien doit être l'écho de toutes les sciences et de tous les détails de chacune d'elles. Dès lors, quelles immenses ressources elle a à sa disposition ; ou plutôt quel monceau d'éléments elle devra soulever et organiser ! Aussi bien, si elle veut être expérimentale et scientifique, peut-

elle même exister? N'est-elle pas appelée à disparaître? Va-t-elle échapper longtemps encore à la loi de la division du travail? Nous aurons une garantie de sa perpétuelle existence dans ce besoin si impérieux de notre esprit, d'unité, de beauté d'harmonie, de vues d'ensemble, dans l'acuité et la persistance avec laquelle les problèmes métaphysiques s'imposent à nous. Certes, les sciences pourront se doubler et se couronner de leur philosophie propre ; et c'est même le courant actuel que chaque savant en France, et surtout en Allemagne, soit le métaphysicien de sa spécialité. Mais toujours une théorie d'ensemble, une synthèse générale sera possible, sera surtout demandée par l'esprit. Et dans ses grandes lignes elle sera d'autant plus facilement réalisable, que les grands faits et les grandes lois de la nature, sont plus nettement détachés, plus frappants et plus révélateurs de la valeur et du sens de l'ensemble.

A priori donc, et personne ne saurait nous contredire, si la science a de la valeur, si elle a plus de valeur que le sens commun, elle doit devenir la base et le point d'appui de la métaphysique. La métaphysique doit être expérimentale et scientifique. Les métaphysiciens n'ont d'ailleurs jamais négligé les secours de la science :

Les philosophes anciens furent des savants tout autant, sinon plus, que des philosophes, Descartes, Leibnitz, Malebranche et pour remonter plus haut, Platon, Aristote, saint Thomas, « ignoraient cette séparation contre nature que le XIXe siècle laissa se creuser entre la philosophie et les sciences ».

D'après le témoignage de Pline, on sait que des milliers de chercheurs, disséminés dans toute l'Asie, par les soins d'Alexandre, avaient été mis au service d'Aristote. On n'ignore pas non plus que Descartes avait comme instrument de travail, le grand livre du monde et qu'à ceux qui demandaient de voir sa bibliothèque, il montrait simplement son laboratoire. Ernest Naville, à propos de son livre sur les « Philosophies positives » a nettement caractérisé la dépendance de la philosophie vis à-vis de la science. « Mon volume, écrit-il, serait à peu près fini, si les grandes nouveautés de la science contemporaine (radium-radio-activités) ne me forçaient pas à refaire mon chapitre sur

la matière. Il me faut nécessairement montrer à mes lecteurs que je n'ignore pas ce grand mouvement de la science contemporaine. »

Ce fut Descartes, les lois de la division du travail s'imposant dans le domaine de l'intelligence, qui le premier posa nettement les bases d'une distinction entre la science et la métaphysique. « L'objet de la métaphysique, dit-il, contient tout ce qu'il y a de plus général dans les sciences, à savoir l'explication des premières lois et des premiers principes de la nature. » Il ne sépare pas la métaphysique de la science, il l'en distingue. Désormais la métaphysique sera comme une « glaneuse » sur le domaine de la science, qui tout en recueillant les résultats de l'expérience, ne perd jamais de vue l'ensemble de l'univers, qu'elle voudrait comprendre. Les problèmes les plus hauts l'intéressent avant tout. Et même en vertu des insuffisances de ce monde contingent par le seul élan de la raison, elle pénètre jusque dans l'au-delà, jusqu'à Dieu même. Le métaphysicien, c'est celui qu'aiguillonnent les grandes questions et les hauts problèmes et qui dirait volontiers avec le poète :

Je le sens, malgré moi, l'infini me tourmente.

mais c'est celui qui pour satisfaire son esprit, sait utiliser les résultats vraiment positifs de la science, car si la science repose sur un fondement métaphysique, la métaphysique, à son tour, a besoin d'une base scientifique.

TH. LAURET

L'HABITUDE

L'habitude est un des grands facteurs de la vie consciente. Il est devenu proverbial de dire qu'elle est une seconde nature, et certainement aucune locution n'exprimerait d'une façon à la fois plus concise et plus vraie le rôle prépondérant qu'elle tient dans notre vie. Elle s'empare si totalement de nos puissances tant organiques que psychiques, elle les façonne si bien, qu'elle arrive à leur faire produire des effets extraordinaires, parfois même opposés à leurs tendances natives.

L'étude de l'habitude aura donc son importance : tout d'abord, au point de vue purement spéculatif, elle est indispensable à quiconque veut acquérir une connaissance quelque peu approfondie de la conscience ; ensuite, au point de vue pratique, elle est propre à suggérer des règles de conduite pour soi-même et des principes d'éducation pour les autres.

Quelle est la nature de l'habitude et quels sont ses principaux effets ?

I

Deux théories ont été proposées pour expliquer l'habitude.

Les uns (1), après Aristote, la font consister dans une diminution ou même une simple modification de l'activité libre. Pour eux, les seuls êtres vivants sont susceptibles d'acquérir des habitudes, car seuls ils possèdent un fonds d'activité modifiable. On aura beau, disent-ils, lancer, des milliers de fois, une pierre en l'air, jamais elle n'acquerra une tendance à monter, tandis qu'un vivant peut à son gré, canaliser en quelque

(1) Cf. Lemoine : *Thèse sur l'habitude*, 1838.

sorte, ses énergies et même dominer des instincts naturels, des tendances innées, comme cela arrive dans la pratique de la vertu.

L'école opposée (1), au contraire, ne voit dans l'habitude qu'une manifestation extérieure de l'inertie. Cette propriété, essentielle à la matière, permettrait à l'organisme et aux facultés psychiques de conserver sous une certaine forme une impulsion reçue ou une activité exercée.

Le meilleur moyen de découvrir la nature de l'habitude, c'est d'en étudier la genèse et d'analyser les diverses conditions que requiert son acquisition.

L'enfant qui essaie, pour la première fois, de marcher sans secours étranger, a le pas mal assuré ; il hésite, il tremble, et souvent il paye ce début d'une chute malheureuse. Bientôt il s'essaie à nouveau, fait quelques pas de plus et finit par se lancer hardiment : il sait marcher, il a acquis une habitude. L'action et la répétition d'une même action sont les principes générateurs des habitudes actives. Pour les habitudes passives ou aptitudes à subir certaines influences, les principes générateurs résident dans la répétition des mêmes influences subies. La première impression produite par une douleur ou par un spectacle qui nous ravit est très vive ; mais lorsqu'on a plusieurs fois, éprouvé la même souffrance ou contemplé le même paysage, il arrive que la sensibilité s'émousse et que le sentiment s'affaiblit ou même disparaît.

D'où vient ce changement? Une seule explication est possible. C'est que l'impression renouvelée nous façonne peu à peu à la recevoir et, en quelque sorte, nous adapte à elle. Si le petit enfant apprend à marcher, c'est que chacun des essais successifs, en laissant après lui une trace dans l'organisme, fortifie les muscles et facilite l'équilibre. Supposez que son premier pas n'eût point été le principe d'une plus grande facilité à en faire un second, jamais il n'eût appris à marcher,

On ne peut donc nier que l'inertie joue un rôle important dans la genèse de l'habitude. De même que dans la nature, un

(1) Descartes, A. Comte et nombre de leurs disciples. Cf. aussi Léon Dumont : *Revue philosophique*, t. I, p. 326.

corps en repos reste en repos, un mobile mis en mouvement conserve ce mouvement si aucune cause ne s'y oppose, de même nos facultés psychiques et notre organisme emmagasinent des sortes de reliquats d'actions et de « passions » qu'ils conservent sous forme de disposition ou facilité à les reproduire ou à les supporter. Ils sont donc doués d'une certaine inertie, et celle-ci est la condition indispensable de l'habitude : si nous n'étions, en effet, qu'activité, l'action une fois accomplie, l'influence une fois subie, il n'en resterait plus rien, et il serait impossible de contracter des habitudes.

Toutefois l'inertie ne suffit pas à expliquer l'habitude. L'organisme ne peut s'adapter tout d'un coup à n'importe quelle influence extérieure, par exemple, à certains toxiques, ni à une température très élevée ou très basse ; il possède en outre un certain coefficient d'élasticité qu'une éducation progressive elle-même ne peut dépasser. Or ces deux faits seraient inexplicables si l'habitude était un simple résultat de l'inertie : toute influence en se renouvelant, devrait, d'après cette théorie, se conserver et peu à peu amener une adaptation suffisante de l'organisme. Si les choses se passent autrement, c'est donc que l'habitude, même passive, ne saurait s'acquérir sans une certaine activité ; il est nécessaire que, conjointement à l'influence exercée, se produise dans le sujet qui la subit une action transformatrice qui l'adapte insensiblement à la nouvelle ambiance. Tout le monde sait, par exemple, qu'avec l'abaissement de la température augmentent dans les tissus les combustions et les échanges pour compenser, en quelque sorte, la déperdition de chaleur causée par les agents externes et maintenir les cellules à la température normale. Il est même, un degré limite de chaleur ou de froid, au-delà duquel le corps ne pourrait plus s'adapter sans troubles fonctionnels, car il n'aurait plus une puissance suffisante de réaction.

De même en est-il dans la vie psychique ! ce n'est que par un lent travail d'éducation qu'on s'habitue aux douleurs morales, par exemple, et encore cette accoutumance n'est pas possible à n'importe qui : il est des personnes que toujours la souffrance accable et désempare, parce qu'elles n'ont pas en elles de quoi réagir.

Un enfant ne peut porter la charge d'un homme fait : ces âmes ressemblent à des enfants : plus elles souffrent, moins elles comprennent la souffrance, moins aussi elles sont aptes à l'endurer. Ce fait montre bien qu'il ne suffit pas de subir une influence pour s'y habituer ; il faut encore pouvoir y adapter toutes ses puissances, les transformer, en quelque sorte, pour les rendre capables de la recevoir.

A côté d'une certaine inertie, l'habitude suppose donc une activité, une énergie sans cesse en exercice, et cette activité, nécessaire, nous venons de le voir, pour les habitudes passives, l'est bien plus encore s'il s'agit d'habitudes actives.

Un pianiste à ses débuts dépense, pour jouer le morceau le plus simple, une activité extraordinaire. Son attention se partage entre son cahier de musique et ses mains ; il est obligé, à chaque instant, de regarder ses doigts, de crainte qu'ils ne s'égarent sur quelques fausses notes. L'habitude, en ce cas, consistera précisément à éduquer si bien les muscles de ses mains qu'ils puissent se passer totalement de l'attention et que ses doigts n'aient plus qu'à courir sur le clavier, au gré de la mélodie. Pareillement l'escrimeur novice exécute une multitude de mouvements inutiles ; l'habitude l'aidera à éliminer ces parasites qui dissipent son activité et à circonscrire l'effort musculaire dans les seuls membres directement intéressés.

Il faut donc, pour acquérir une habitude active, une certaine facilité à agir, il faut une activité intelligente qui utilise l'inertie en localisant l'effort dans telle ou telle partie de l'organisme, et, s'il s'agit d'habitudes psychiques, en établissant des connexions entre certains états d'âmes, en sorte qu'ils s'appellent les uns les autres, sans que le sujet, ait, pour ainsi dire, besoin de s'en occuper.

Il est donc aisé de concilier les deux théories qui ont cours sur la nature de l'habitude. Toutes deux ont, en partie, raison : leur tort commun est de n'envisager chacune qu'un aspect de la question.

En résumé, l'inertie est la condition essentielle de l'habitude. Sans elle, aucune expérience ne pourrait être acquise : après dix ans, vingt ans d'efforts nous en serions toujours à apprendre à marcher, à écrire, à parler. D'autre part l'inertie a besoin,

pour être utilisable, d'un principe actif qui la dirige et l'emploie suivant les habitudes qu'il s'agit de créer.

Telle est l'essence de l'habitude : un coup d'œil rapide sur ses principaux effets achèvera de nous la faire connaître.

II

Tout d'abord l'habitude atténue la conscience. Les phénomènes inconscients sont ceux qui n'intéressent qu'une portion de notre vie psychique et qui à cause de cela, ne sont point aperçus par le moi. Localisant l'effort, l'habitude tend, par là même, à le rendre inconscient, car plus elle sera enracinée et parfaite, plus l'activité et l'attention qu'elle exigera seront restreintes : « Si l'accomplissement d'un acte, dit W. James, exige une chaîne, A, B, C, D, E, F, G, etc., des phénomènes nerveux successifs, la volonté consciente doit, lors de ses premiers essais, choisir et réaliser par décret nominatif chacun de ces phénomènes parmi nombre d'autres qui ne conviennent pas, et qui ne laissent pas de se présenter spontanément. Mais bientôt, grâce à l'habitude, chaque fait nerveux appelle son légitime successeur : plus d'alternatives embarrassantes, partant plus d'intervention de la volonté consciente. Si bien qu'à la fin, A paraissant déclanche tout le reste de la chaîne B, C, D, E..., etc... A peine a-t-il vu l'oiseau que le bon tireur a déjà visé et tiré, comme à son insu ; ainsi de l'escrimeur : un éclair dans l'œil de son adversaire, une rapide pression sur son fleuret, et il s'aperçoit qu'il a paré et riposté juste ; un coup d'œil sur les hiéroglyphes musicaux, et les doigts du pianiste ont fait pleuvoir une ondée de notes (1). »

L'habitude atténue même à ce point la conscience, que parfois elle nous porte à agir tout à fait à contre-temps : « On cite des gens, dit encore W. James (2), qui allant dans leur chambre à coucher s'habiller pour le dîner, enlevèrent un à un tous leurs vêtements et finalement se mirent au lit : les premiers

(1) *Précis de psychologie*, traduction Baudin et Bertier, p. 179 et 180. (Bibliothèque de Philosophie expérimentale, Paris, Marcel Rivière.)
(2) *Ibid.*

gestes avaient entraîné tous les autres, ainsi qu'il arrive chaque soir... qui peut dire au juste quelle chaussette, quel soulier, quelle jambe de pantalon il met les premiers ? Pour répondre à cette question il faut d'abord récapituler mentalement les actes — et souvent même il faut les refaire. » Une fois l'habitude prise, la volonté consciente, n'a donc plus qu'à donner l'ordre de la mise en marche pour chacune des actions à accomplir, et tous les actes secondaires se déroulent comme d'eux-mêmes, provoqués, chacun par celui qui le précède, sans l'intervention du moi. Il me suffit de vouloir écrire pour que, aussitôt, je prenne ma plume et trace des lettres, sans même y songer, surtout si la pensée que je veux exprimer mérite une grande attention. Ainsi en est-il d'une multitude d'actions journalières.

En second lieu, l'habitude diminue l'effort ! c'est une conséquence immédiate de sa nature. Comme nous sommes doués d'une certaine inertie, chacun de nos actes laisse après lui une facilité à le reproduire, toute influence déjà subie devient moins pénible, et ainsi l'habitude atténue la dépense d'énergie requise pour agir et le trouble causé par toute action venue du dehors.

L'enfant qui prend la plume pour la première fois doit faire un grand effort pour former ses lettres : toute son attention se concentre sur chacune d'elles, et c'est à peine s'il a, en les traçant, l'image du mot complet qu'elles composent. Après quelque temps d'exercice, au contraire, il aura acquis l'habitude d'écrire qui lui permettra d'oublier totalement ses lettres pour ne songer en écrivant qu'aux idées qu'il veut exprimer. De même, un malade s'accoutume à ses douleurs ; l'organisme à telle ou telle température : très sensible à la moindre fraîcheur, au début de l'hiver, on supporte au bout de quelques jours un froid bien plus intense.

Ces deux effets de l'habitude en font ressortir l'importance. Diminuant la conscience et l'effort, elle est, par là même, la condition nécessaire de tout progrès : « Si la répétition, dit un psychologue, n'augmentait pas la facilité, si la direction de chaque acte exigeait toujours de la part de la conscience la même absorbante application, il est évident que toute l'activité d'une vie pourrait se borner à une ou deux actions et que tout progrès serait impossible. S'habiller et se déshabiller suffirait faci-

lement à l'emploi d'une journée entière : l'attitude du corps absorberait toute l'attention et toute l'énergie : se laver les mains et mettre un bouton coûterait ce que cela coûte à un petit enfant lors de son premier essai, et de tels efforts ne pourraient que nous épuiser complètement (1). »

Grâce à l'habitude, au contraire, nous acquérons une sorte d'expérience qui nous facilite une multitude d'actes et de démarches et nous permet de disposer pour des actions de plus en plus nobles et complexes de notre activité libre et de notre attention.

En outre, et cette remarque n'est pas moins importante, l'habitude, par l'empire qu'elle acquiert sur nous, devient une force et un puissant levier d'action : « On conte, dit Huxley (2), une histoire qui mériterait d'être vraie alors même qu'elle serait fausse : Un mauvais plaisant, voyant passer un vieux soldat retraité qui portait chez lui son dîner, lui cria tout à coup : « Fixe ! » Aussitôt les mains du vieux de tomber « dans le rang », laissant glisser au ruisseau mouton et pommes de terre. Il refaisait l'exercice tant il se l'était incorporé au système nerveux. » « Dans un accident de chemin de fer, raconte encore W. James (3), un tigre de ménagerie, dont la cage s'était ouverte, en sortit d'abord, puis très vite s'y reglissa comme effaré de ses nouvelles responsabilités, de sorte qu'on put l'enfermer sans difficultés... »

Quoiqu'il en soit de ces histoires plus ou moins fantaisistes, elles donnent une juste idée de la force de l'habitude et, comme le dit si bien M. Huxley, elles mériteraient d'être vraies !

Il importe donc souverainement de se créer des habitudes telles que plus tard on n'ait pas à les regretter quand il sera devenu presque impossible de les vaincre, et ceux qui ont la mission d'éduquer la jeunesse, doivent veiller à lui faire contracter de bonne heure des tendances salutaires. Il importe surtout de ne pas oublier que chacun de nos actes a son retentissement dans notre vie, qu'il crée un commencement d'habitude, et de ne jamais mettre en pratique ce détestable proverbe : Une fois

(1) Maudsley : *The Physiology of Mind*, p. 155.
(2) Huxley : *Elementary lessons in Physiology*, Lesson XII.
(3) W. James : *Précis de psychologie*, p. 184, ouv. cité.

n'est pas coutume », quand il s'agit d'actions qui peuvent nuire à notre être physique ou moral. Une fois n'est pas coutume, c'est vrai ! mais elle en est le principe et souvent un seul acte suffit pour créer la tendance.

Pour conclure nous citerons une remarque de W. James qui résume parfaitement tout ce que nous avons dit de la nature et des effets de l'habitude : « La moindre touche de vertu ou de vice laisse après elle sa trace, si petite qu'elle soit. L'ivrogne, Rip van Winkle, dans la comédie de Jefferson, s'excuse de chaque défaillance en disant : « Je ne compterai pas celle-ci. » Soit ! Il ne la comptera pas ; le ciel dans sa clémence ne la comptera pas non plus : elle n'en sera pas moins comptée quelque part. Au fond de ses cellules et de ses fibres nerveuses, les molécules sont en train de la compter et de l'enregistrer pour l'utiliser contre lui lors de la prochaine tentation. A la lettre, et en bonne langue scientifique, absolument rien de ce que nous faisons ne s'efface. Ceci a naturellement son bon comme son mauvais côté. Si nous devenons des ivrognes invétérés en multipliant les rasades, en morale nous devenons des saints et dans les sphères des sciences et de la pratique, nous devenons des autorités et des compétences en multipliant les actes et les heures de travail (1). »

G. SEMBEL.

(1) W. James : *Précis de psychologie*, p. 192, ouv. cité.

QUESTION POSÉE

Les néo-scolastiques étudient encore, sous la rubrique *Psychologie,* l'ensemble des questions qui composaient chez les Grecs et au moyen âge le *Traité de l'Ame.* Mgr Mercier, par exemple, continue à suivre la division des περ ψυχῆς et des *de anima* en vie végétative, vie sensitive, vie intellective.

Or, ce que les psychologues désignent aujourd'hui sous le nom de Psychologie, est quelque chose d'assez différent quant à l'objet et quant à la méthode.

Faut-il maintenir la tradition scolastique sur ce point, comme on le fait dans la plupart des grands séminaires ; ou bien, convient-il de lui substituer la conception nouvelle, qui est à peu près universellement adoptée ?

J'aimerais à connaître le sentiment de la *Revue de Philosophie.*

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

Hobbes : *Leviathan*. Uu vol. in-12 de XXI-557 pages. Oxford, 1909.

Cette édition bon marché, d'un format et d'une disposition commodes, reproduit celle de 1651. (On a même réimprimé la liste des *errata* que l'on a toutefois corrigés). La pagination de l'*editio princeps* est indiquée en marge entre crochets, les numéros des parties et des chapitres en haut de chaque page. Ce n'est pas une édition critique, mais un texte présenté avec un souci de l'exactitude et de la commodité dignes de la Clarendon Press.

On a mis en tête du volume un *Essay* par W. G. Pogson Smith le regretté professeur d'Oxford. W. G. Pogson avait étudié longuement Hobbes et amassé les matériaux d'un important ouvrage où il aurait déterminé la place qui revient au philosophe de Malmesbury dans l'histoire de la pensée européenne.

Dans la vingtaine de pages ici publiées, Pogson se demande ce qui fait la grandeur de Hobbes. Ce n'est pas un pur philosophe comme Spinoza; il ne doit pas être compté parmi les fondateurs de la science moderne ; il n'a point contribué à son progrès et n'avait guère que du mépris pour la science inductive. Cependant la beauté originale de son syle — supérieur à celui de Bacon — est le signe d'une grande pensée. Hobbes a été surtout un militant ; capable d'apercevoir en toutes choses, philosophie, politique, religion, les lacunes et les faiblesses, ce n'est que pour s'opposer aux défenseurs de l'ignorance ou de l'erreur, contre son tempérament et en dépassant ses propres aptitudes, qu'il a été un constructeur de système. Mais de quel système ! L'empirisme s'y heurte au rationalisme, parce que Hobbes songe à s'opposer tantôt aux rationalistes et tantôt aux empiristes. Toutefois c'est à la lignée de Descartes, non à celle de Bacon ou de Gassendi qu'il appartient. Il faut également le compter parmi les grands théologiens du XVIIe siècle anglais, les Jewell, les Hooker, les Laud, les Taylor : il partage leur opinion sur la réduc-

tion du *credo* à un minimum d'articles, (peut-être à un seul), sur le rôle politique de l'église anglicane et surtout il a, comme eux, la haine du catholicisme.

Cet essai de Pogson n'à rien de professoral ; il est plein de vivacité et d'humour, en même temps qu'il est d'un maître admirablement informé de son sujet. Nous souhaitons vivement qu'un des amis ou des anciens étudiants de l'éminent professeur, nous fasse connaître les écrits qu'il a laissés sur Hobbes.

H. Ollion.

G -F. Lipps : *Mythenbildung und Erkenntniss.* Un vol. in-16 de 312 pages. B.-G. Teubner, Leipzig, 1908.

M. G.-F. Lipps a été amené, à la suite de recherches sur les principes des mathématiques, publiées dans les *Philosophische Studien,* à réfléchir sur les conditions générales de la connaissance et à élaborer le point de vue critique qu'il expose dans *Mythenbildung und Erkenntniss.* A vrai dire, l'attitude critique et réfléchie en face des données de la connaissance est survenue assez tard dans l'évolution humaine. La pensée humaine passe d'abord par une phase mythique; l'homme, vivant au milieu des choses de la nature, leur attribue une vie propre, plus ou moins analogue à la sienne ; son instinct est naïvement objectiviste. Ce n'est qu'assez tard qu'apparaît la conception critique ; lorsque l'esprit a pris conscience de ses déterminations, et des conditions sous lesquelles la connaissance est possible, la philosophie naît et se développe. Les diverses sciences développent une conception critique de l'univers que la philosophie doit formuler d'une manière systématique. Et tandis que la science et la philosophie nous éloignent ainsi peu à peu de la naïveté primitive, l'art en utilisant les mythes nous ramène à une attitude plus simple et nous permet de retrouver la fraîcheur et la nouveauté de l'univers. La première partie du livre de M. Lipps est un rapide résumé de l'histoire de la philosophie : on y verra clairement quels liens rattachent la philosophie critique de M. Lipps à la pensée et à l'inspiration kantiennes, d'ailleurs librement interprétées et utilisées.

E. D.

II. — PSYCHOLOGIE

Karl Joël : *Der freie Wille. Eine Entwickelung in Gesprächen.* Un vol. de xvii-724 pages. München, Bruckmann.

— « *Es gilt ihr Recht zu erobem, das logische Recht der Freiheit* » (Vorwort, p. XVII). « Marcher à la conquête logique de la liberté, voilà le but de ce livre si intéressant à cause de la question capitale qui y est traitée. Cas « *die Frage der Freiheit ist die Frage des Menschen* » (1) (Worwort, p. XVII).

L'auteur possède bien son sujet : et d'ailleurs, il ne pouvait pas en être autrement, car, comme il a soin de nous le dire lui-même (Vorwort, p. VIII-IX), ce livre n'est que l'histoire de son évolution. Autrefois ardent déterministe, il est maintenant devenu ardent partisan de la liberté.

Le livre comprend deux parties : la première est une exposition bien menée de toutes les difficultés que les Philosophes, les Juristes, les Naturalistes, les Historiens, les Théologiens et les Statisticiens, font de nos jours aux partisans du libre arbitre. L'objection de chacun est bien poussée, au risque parfois de se répéter un peu. Ce qui rend intéressant ces 209 pages, c'est que l'auteur a eu la bonne idée de prendre la forme dialoguée et de citer les paroles mêmes des déterministes les plus extrêmes (p. ex. MM. v. Listz, Schopenhauer, Lombroso, Adickes, etc, etc.).

Dans la deuxième partie, notre auteur remet en scène ses deux personnages « le propagateur des lumières et le naïf » ; seulement le second est devenu plus philosophe et la défense du libre arbitre est menée avec succès. A remarquer une bonne analyse du « sentiment de la liberté » (p. ex. p. 255 et sqq. p. 445, etc.), et du « moi » (das Ich) (p. 263 et 448, etc.). L'auteur prouve l'existence de la liberté par la conscience directe que nous en avons et l'argumentation est bien menée.

Pour répondre à l'objection de la causalité universelle du monde l'auteur (p. 503, etc.) s'abandonne à une longue explication de cette inflexible Astartè, où il montre bien l'insuffisance du mécanisme, mais où aussi il expose certaines idées sur l'activité efficiente des corps que nous ne partageons pas complètement. La même remarque s'applique au dernier chapitre « Mysterium ». Nous ne saurions admettre le panthéisme dont à la dernière page du livre, nous trouvons encore une dernière définition. « *Ia, ich ahne es ; die Natur ist der Leib Gottes ! Wir aber, Geist von seinem Geist, erleben die Welt wie steuermänner das meer, usw.*» (2).

E. GHERZI.

(1) « La question de la liberté est la question de l'homme. »

(2) Oui, je le pressens : la nature est le corps de Dieu ! Quant à nous, esprit de son esprit, nous *vivons* le monde comme les rameurs la mer, etc... »

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

G. Zuccante : *Socrate.* Un vol. de 409 pages. Fratelli Bocca, Torino.

M. Zuccante nous donne un livre vraiment conscienceux, savant sans pédanterie, bien ordonné, de lecture aussi instructive qu'intéressante. Il annonce dans une courte préface qu'il veut nous donner un Socrate vivant et il me semble qu'il n'y a pas trop mal réussi. En lisant son livre, on croit voir Socrate se promenant dans les rues d'Athènes, entrant dans les boutiques, aux bains, dans tous les lieux où il lui sera possible d'exercer sa fonction d'éducateur, ou assis au milieu de ses amis et de ses admirateurs, avec son air fin, un peu railleur, sa parole précise, *scrutatrice*, tantôt enjouée, tantôt grave et profonde, partout interrogeant, discutant, jetant dans les esprits de vives lumières qui les faisaient réfléchir sur eux-mêmes, les purifiaient de leurs préjugés et les aidaient à faire jaillir des profondeurs de l'âme, ces vérités éternelles que la nature a déposées dans tous les hommes et qui souvent demeurent inaperçues sous la masse des préjugés et des passions.

Nous n'entreprendrons pas de raconter les idées philosophiques de Socrate : elles sont trop connues. On sait qu'il ne concevait pas de dualisme entre l'intelligence et la volonté. Pour lui, la vertu, c'est la science. On ne peut pas ne pas faire le bien, quand on le connaît. Le bien consiste à agir conformément à la raison, à perfectionner son âme.

On peut ne pas toujours être de l'opinion de l'auteur, quand il expose certains points controversés de la doctrine socratique ; mais il faut avouer que ses opinions sont en général fort raisonnables et fort bien défendues. C'est ainsi qu'il arrive à concilier d'une manière fort vraisemblable, les contradictions que l'on a cru apercevoir dans les idées de Socrate. Pour me borner à un seul exemple, ce philosophe affirme dans certains endroits que le bien, c'est le plaisir, l'utile, dans d'autres il le place dans la perfection de l'âme. N'y a-t-il pas là une contradiction, une incohérence manifeste ? Mais non, riposte M. Zuccante ; quand il dit que le bien, c'est le plaisir, l'utile, il n'entend pas confondre la vertu avec l'agréable et l'utile, il veut dire simplement — ce qui est très vrai — que, tout en consistant dans la perfection de l'âme, c'est elle qui nous apporte en définitive le plus de plaisir et d'utilité. C'est bien possible qu'il l'ait ainsi entendu.

Socrate s'est élevé à la conception d'un dieu unique, mais ses idées

sur sa nature et sur ses relations avec le monde manquent de netteté. Il ne distingue pas très bien l'âme humaine de la divinité et il ne paraît pas très ferme sur son immortalité. Mais il est franchement admirable quand il parle de l'amitié et de l'amour. On est heureux de l'entendre proclamer l'amour même des ennemis, l'égalité naturelle de l'homme et de la femme et protester vivement contre la dépravation des mœurs.

Maintenant l'auteur n'a-t-il pas un peu idéalisé son héros. On pourrait le soutenir. C'est vraiment dommage que sa doctrine soit passée par l'âme divine de Platon. On a beau me dire : ceci est du maître, ceci est du disciple. C'est un triage infiniment délicat, peut-être impossible, et l'on n'est pas obligé de croire aux règles dont on se sert pour l'opérer. C'est dommage aussi que sa mémoire ne nous soit arrivée qu'à travers l'enthousiasme et la vénération de ses disciples. Pour résumer d'un mot mon impression, il me semble que M. Zuccante l'a fait un peu trop grand pour qu'il soit tout à fait réel.

H. Trouche.

A. Meyer : *Étude critique sur les relations d'Erasme et de Luther.* Préface de Ch. Andler, 1 vol. in-8° de 174 pages. Alcan, 1909.

C'est une œuvre posthume, où un jeune professeur, trop tôt ravi aux lettres françaises, s'est proposé d'étudier les positions relatives de l'humaniste et du réformateur, et l'évolution de leurs sentiments. Sans vouloir prendre parti dans la polémique qui divisa les deux adversaires, il s'est attaché à faire œuvre d'information pure, de recherche consciencieuse et minutieuse.

L'humanisme et la Réforme ne furent point ennemies à l'origine : Mélanchton, Hutten sont amis des lettres et promoteurs du retour à l'antiquité ; réciproquement, chez Erasme on trouve plus d'une idée chère à Luther. Alors qu'Erasme jouissait d'un prestige que ne devait peut-être pas égaler celui du « roi Voltaire », Luther était encore moine augustin, mais déjà les projets de réforme le hantaient et, comme il trouvait chez le grand humaniste la haine des théologiens, de la scolastique et la condamnation d'abus trop certains, il devait se sentir attiré vers lui. Toutefois il existait entre eux certaines divergences de vues, et surtout ils étaient de tempéraments contraires ; aussi la rupture ne pouvait-elle tarder. Le ton modéré, l'épigramme finement aiguisée, le style poli d'Erasme ne pouvaient agréer à Luther, qui lui reproche de pratiquer l'ironie quand il faudrait provoquer les larmes et l'indignation. Erasme, à son tour, désapprouve chez Luther

la violence et les excès de langage : il y a sans doute besoin de réformes, mais on peut les opérer sans tant de bousculades. Il est ami de la discussion pacifique, conseiller de calme et de tolérance, c'est un libéral qui fait songer à Étienne de la Boëtie et à Montaigne. Que Luther modère son ardeur, mais aussi que ses adversaires ne le condamnent pas au silence par une brutale répression.

« Je n'ai jamais aimé le bruit », écrit-il ; malgré qu'il en ait, son nom est jeté dans toutes les disputes. Il ne peut se tenir dans la neutralité souhaitée : devenu suspect à la fois aux catholiques et aux protestants, il se voit contraint, pour sortir de ce réseau de soupçons, de prendre position dans le débat.

Il devient ainsi l'adversaire des réformateurs, malgré sa sympathie pour nombre de leurs idées. Comment la lutte s'ouvrit par des escarmouches entre lui et des partisans fanatiques et maladroits de Luther, comment la querelle s'envenima et se transforma en un duel acharné où les champions rivalisèrent d'obstination et de cruauté : c'est ce qui nous est raconté dans l'opuscule de M. Meyer.

Le jeune travailleur a contribué à éclaircir une question obscure jusqu'ici, et qui le demeurera jusqu'à l'édition complète et critique de la correspondance d'Erasme. Comme il le reconnaît lui-même, son œuvre ne peut être définitive ; mais ce « travail de séminaire », comme s'exprime M. Andler dans une préface émue, autorisait les espérances, et l'on s'attriste à la pensée que l'auteur est descendu dans la tombe à l'âge de vingt-trois ans !

J. B.

Raphaël Bazardjan : *Schopenhauer der Philosoph des Optimismus.* Un vol. in-8° de 136 pages. G. Fock, Leipzig, 1909.

Après M. Rzewuski, le docteur arménien, R. Bazardjan vient de s'enthousiasmer pour Schopenhauer et de trouver dans sa doctrine le plus substantiel optimisme. L'auteur nous raconte qu'en 1903, ayant achevé ses études médicales, il se reposait dans le Tyrol, quand le désir lui vint de lire Schopenhauer. Un de ses amis, un parisien, lui conseilla aussitôt : Lisez tous les philosophes sauf celui-là ; d'abord c'est surtout un poète et de plus un pessimiste maladif, neurasthénique, comme le sont plus ou moins tous les auteurs modernes (!) Le Dr Bazardjan ne suivit pas ce conseil : « Il n'y a pas de mots, dit-il, pour décrire le bouleversement que fit Schopenhauer dans mon esprit... La renaissance spirituelle que sa philosophie opéra en moi est un des plus grands bonheurs que je pouvais éprouver ici-bas » (p. 16).

Nous avouerons franchement que la lecture du *Monde comme Volonté et représentation,* utilisé principalement par notre auteur, ne nous fait partager ni son enthousiasme ni même son opinion. Voici d'ailleurs comment, après avoir discouru de diverses choses, il justifie brièvement cette opinion : une doctrine est optimiste ou pessimiste suivant l'idéal qu'elle nous propose. Or deux doctrines se partagent aujourd'hui les esprits : le positivisme et le christianisme. L'enfer éternel fait de celui-ci un pessimisme. Le positivisme nous représente la vie comme une lutte, c'est à tout le moins pour l'individu, un pessimisme. Schopenhauer nous propose de nous affranchir de la douleur par le culte de l'héroïsme, du génie (qui, étant surtout intelligence, domine la volonté) et de la sainteté (c'est-à-dire de la sagesse à la mode gréco-latine). Cet idéal est le plus optimiste qu'on puisse nous offrir.

Cet opuscule, comme celui de Rzewuski dont il fait cependant une vive critique (p. 110-122), n'affirme rien de nouveau, ni de matériellement faux ; mais il n'est pas du tout une étude historique, étant surtout, quoi que l'on nous promette, une adaptation de quelques idées de Schopenhauer à la tournure d'esprit de l'auteur.

H. Ollion.

Dr Hans Amrhein : *Kants Lehre vom « Bewusstsein überhaupt » und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart.* Un vol. des *Kantstudien*, in 8° de VIII-210 pages.

Une première rédaction de cette brochure dont le sujet avait été proposé par Vaihinger, fut couronné par l'université de Halle. L'auteur s'est proposé de déterminer le sens de l'expression *Bewusstsein überhaupt* chez Kant et ses successeurs. En effet les philosophes du XIVe siècle ont emprunté à Kant pour en user largement l'expression en question.

L'auteur dresse dans une première partie (p. 4-74), la liste de tous les passages de Kant où il est question de l'Aperception ou de la conscience (*Bewusstsein*, *Bewusstsein überhaupt*). Il en conclut ceci : le *Bewusstsein überhaupt* est le concept d'une liaison des perceptions par le jugement ; c'est donc aussi le principe de l'universalité et de la nécessité, le fondement de la valeur objective du jugement et du rapport de la représentation à l'objet. Le *Bewusstsein überhaupt* n'est pas seulement subjectif ; il dépasse l'individu, il est universel et normatif (p. 86). Il n'est pas simplement la généralisation de la conscience que nous pouvons avoir de nos états personnels ; s'il n'était que cela, il n'aurait jamais qu'une valeur subjective ; mais il est, en même

temps que l'idée de l'unité de notre propre conscience, l'idée de l'unité de toute conscience en général ; c'est pourquoi la connaissance peut recevoir de lui l'universalité et l'objectivité.

Il importe de distinguer le *Bewusstsein überhaupt* de l'aperception transcendentale, pour éviter d'en faire une réalité métaphysique. Sans doute, la synthèse de l'aperception représente une *Gesetzmässigkeit überhaupt,* les lois *a priori* de toute pensée chez tout être pensant ; elle est la même chez tous. Mais elle ne se confond pas pour autant avec le concept que nous avons de nos pensées. Cette conscience a besoin d'être fondée sur l'aperception, puisque sans celle-ci, il n'y aurait point de pensée. Kant ne saurait attribuer au concept du *Bewusstsein überhaupt* une valeur métaphysique : il est transcendental, mais non transcendant.

Dans la seconde partie, plus longue et en même temps bien plus abrégée que la première, l'auteur cherche ce qu'est devenu le concept kantien chez les néo-kantiens, les positivistes, les adversaires du *Bewusstsein überhaupt*). Il n'est question que des Allemands). On peut résumer ainsi les opinions rappelées par l'auteur : presque tous les philosophes reconnaissent qu'on ne peut donner une définition positive du *Bewusstsein überhaupt.* La plupart lui confèrent par inadvertance, une réalité métaphysique. En vérité, il n'est qu'un concept. Notre conscience est-elle l'attribut d'une réalité absolue, la *forma existendi* d'une conscience universelle, ou n'est-elle qu'une *forma percipiendi et intelligendi ?* Du point de vue de la théorie de la connaissance, on ne peut en décider. La portée transcendante quel'on a attribuée au concept du *Bewusstsein überhaupt* donne prise à ses adversaires ; tel que Kant l'a utilisé il est inattaquable ; il ne pourra contribuer au progrès de la théorie de la connaissance qu'entre les mains de ceux qui reviendront à la doctrine de Kant.

Cette étude aboutit à une détermination exacte, croyons-nous, et nullement nouvelle de l'expression en question. C'est par une méthode laborieuse, lente, « philologique » que l'on y arrive. Mais ne gagne-t-on pas en sûreté, ce que l'on perd en élégance ? L'intérêt de la seconde partie nous paraît moindre que celui de la première. Bien que l'auteur ait essayé une classification des philosophes étudiés, (ce qui n'est guère plus aisé aujourd'hui pour les Allemands que pour les autres) il n'a pas tracé une histoire du concept kantien, si par histoire on doit entendre la description de transformations successives s'accomplissant sous une idée générale. C'est un catalogue d'opinions qu'il nous présente, et c'est, semble-t-il, tout ce qu'il a voulu faire.

H. Ollion.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES [1]

E. Jouguet : *Lectures de Mécanique.* Deuxième partie. *L'organisation de la mécanique.* Un vol. in-8° de VIII-284 pages avec 31 figures. Paris, Gauthier-Villars.

Ce volume est la seconde partie de l'excellent recueil d'extraits des fondateurs de la mécanique, que M. Jouguet destine aux étudiants en sciences. Il comprend trois livres : 1° Le point matériel et les notions de force et de masse ; 2° les systèmes et les notions de liaison et de travail ; 3° la mécanique organisée.

H. N. Oxenham : *Le Principe des Développements théologiques.* Trad. J. Bruneau S. S. Un vol. in-12 de 64 pages. Paris, Bloud.

On a jugé opportun de mettre à la portée du public français cet exposé court et original de la théorie des développements, qui prétend ne pas faire double emploi avec le grand ouvrage de Newman.

Cardinal Mercier : *Le Modernisme. Sa Position vis-à-vis de la Science.* Un vol. in-12 de 64 pages. Paris, Bloud.

S. Ém. le cardinal Mercier expose et réfute le modernisme, et montre aux chrétiens ce qu'ils doivent faire, pour sauvegarder leur foi en l'éclairant.

Dr W. Hertz : *Les Bases physico-chimiques de la Chimie analytique.* (*Bibliothèque générale des Sciences*). Un vol. in-8° de 160 pages. Paris, Gauthier-Villars. (Traduit de l'allemand par E. Philippi).

L'auteur a voulu réunir dans cette monographie les parties de la chimie physique, qui sont les plus utiles pour l'intelligence des méthodes analytiques. « On ne peut, en effet, comprendre nettement les réactions de la chimie analytique que lorsqu'on en connaît la base scientifique, lorsqu'on se rend compte qu'elle constitue une application de la chimie générale. » Lois des gaz ; théorie des solutions ; dissociation électrolytique ; ionisation (dans ses rapports avec les propriétés physiques) ; principes et applications fondamentales de mécanique chimique, telles sont les principales questions exposées dans cet ouvrage avec méthode et précision.

Charles Albert : *Qu'est-ce que l'Art ?* Un vol in-8°, 3 fr. 50. — Schleicher frères, éditeurs, 61, rue des Saints-Pères, Paris

L'auteur détermine les caractères essentiels de toute œuvre d'art. Il nous dit ensuite quel est, sur notre âme, le pouvoir propre de chacun des Arts : peinture, sculpture, musique, art littéraire, architecture.

(1) Ces notes ne sont qu'une annonce, et n'ont aucun rapport avec le compte rendu critique qui pourra être fait du même livre.

René Gillouin : *Kant*. Choix de textes avec étude du système philosophique et Notices biographique et bibliographique. Un vol. in-16 224 pages. Paris, Louis Michaud.

Les textes réunis dans ce volume sont extraits de traductions françaises antérieures des principales œuvres de Kant. On les a groupés sous trois rubriques : *Théorie de la connaissance, philosophie morale et religieuse, esthétique et téléologie*.

Dr J. Rehmke : *Die Seele des Menschen*. Un vol. in-16 132 pages. Leipzig, Teubner.

L'auteur, protestant contre la peur de la métaphysique, aborde résolument les grands problèmes de l'âme, de son essence et de sa vie.

A.-P. Lemercier : *Les Pensées de Marc-Aurèle*. Trad. française. Un vol. in-16, xxiv-240 pages. Paris, Alcan.

Cette traduction a été faite sur le texte du philologue allemand Stich (2e édition) sauf quelques remaniements. Dans une introduction dithyrambique, M. Lemercier s'efforce de justifier Marc-Aurèle du reproche *d'ennui* articulé par Renan, et du grief de cruauté contre les chrétiens : Sa démonstration est un peu sommaire.

RECENSION DES REVUES

Annales de philosophie chrétienne. — Aout 1909. — B. Gallot : *L'intellectualisme de saint Thomas* (449-470). — Analyse et critique de la thèse de M. Pierre Rousselot. S'il est vrai qu'une théorie thomiste conséquente doit avouer l'impuissance de l'intelligence humaine à saisir les substances spirituelles et les substances matérielles, et plus encore à saisir le singulier, parce qu'il n'y a « qu'un savant comme il n'y a qu'une intellection complète : Dieu et la pensée divine » que nous « ne faisons qu'imiter ou mimer très imparfaitement » ; s'il est vrai que la raison pratique « est en perpétuelle opposition, chez saint Thomas, avec l'intelligence spéculative captatrice de l'être tel qu'il est », et que la science religieuse doive être purement spéculative, il faut reconnaître que saint Thomas a échoué dans son dessein d'opérer une synthèse chrétienne. C'est que : 1° il n'a pas su répudier le moule de la pensée grecque trop étroit pour contenir les éléments nouveaux du christianisme ; 2° il lui a manqué d'avoir poussé assez loin l'étude de l'homme intérieur.

M. Louis : *Les origines de la philosophie* (471-489). — La Grèce était un champ favorable à l'éclosion des spéculations philosophiques : La beauté des sites, l'éclat du ciel, les rapports fréquents avec les étrangers contribuaient à faire du peuple grec une race curieuse et fine ; — « l'absence d'un corps sacerdotal fortement organisé et dépositaire de la science sacrée comme de la science profane », permettait aux premiers philosophes de spéculer sans être inquiétés au nom de la religion. Ce furent cependant les croyances religieuses traditionnelles qui servirent d'abord de matière à la réflexion philosophique et les premiers systèmes furent des théogonies (Thalès, Anaximandre, Anaximène) ou des critiques de la religion populaire (Xénophane, Démocrite).

D. Pastourel : *Egotisme et acceptation ;* — Bros et Habert : *Histoire des religions et apologétique.*

Septembre 1909. — Ed. Jordan : *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge.*

O. Lemarié : *Nature de la foi religieuse* (581-598). — La foi en une Église suppose une autre foi primitive et individuelle, d'où elle dérive. C'est celle-ci que l'auteur prétend décrire. La foi religieuse est autre chose que la science : celle-ci recherche le « comment » du monde et de la vie ; celle-là répond à leur « pourquoi ». La science est le fruit de la sensation et de la spéculation, la foi en Dieu est une affirmation spontanée de la conscience, une intuition intérieure qui précède toutes les constructions intellectuelles des philosophes. Le sens moral saisit intuitivement le devoir comme une loi, un amour qui meut, le vouloir d'une personne. Ainsi croire au devoir c'est croire en Dieu. La foi, qui est notre amour, notre élan vers Dieu qui nous attire, est en même temps une connaissance mais en ce sens que l'amour sait ce qu'il aime et affirme son bien.

L. Laberthonnière : *Saint Thomas et le rapport entre la science et la foi* (599-621). — A propos du livre de M. Heitz : *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin.* — Tous les théologiens jusqu'à saint Thomas s'étant inspirés de saint Augustin, et estimant que l'objet de la foi peut devenir objet de science moyennant une illumination subjective, M. Heitz voit en eux une tendance au fidéisme. Le mérite de saint Thomas serait d'avoir rompu avec cette tradition et d'avoir montré qu'il « est impossible qu'une même vérité, considérée à un point de vue identique, soit en même temps objet de foi et objet de science, pour le même sujet pensant » bien que la foi « exige et implique un travail de pensée préalable ». L'auteur de cet article pense que M. Heitz a exagéré l'ex-

trinsécisme de saint Thomas : il y a chez lui un dogmatisme du cœur qui se révèle notamment dans sa théorie de l'analogie. Si cependant il est vrai, comme le veut l'école néo-thomiste, que saint Thomas exclut toute compénétration de la foi et de la science, il faudrait dire : 1° Qu'avant lui la vérité était à peine en gestation et qu'après lui il n'y a plus que le *statu quo* définitif ; 2° Que le christianisme d'après lui est tout différent du christianisme d'avant lui ; 3° Qu'après lui l'autorité n'a plus qu'à régner sur les esprits par des coups d'état ; 4° Que le dogme est un inconnaissable pur. Un tel rôle attribué à saint Thomas est contestable historiquement et inacceptable doctrinalement.

Revue de métaphysique et de morale. — L. Lèvy-Bruhl : *L'orientation de la pensée philosophique de David Hume* (596-619). — David Hume a publié son système philosophique dès l'âge de 25 ans, dans un traité qui n'a eu aucun succès. Il l'a repris en partie dans son essai sur l'entendement humain. C'est ce dernier ouvrage qui a servi de point de départ à la critique de Kant. Hume a voulu introduire dans les sciences morales, la méthode qui a si bien réussi à Newton dans les sciences physiques, n'admettre aucune présupposition, mais observer les faits et en déduire les lois. Il n'avait pas l'intention de nier les substances, mais il ne s'en occupait pas, considérant cette étude comme inaccessible à l'esprit humain. Il reconnaissait les idées de cause et de connexion nécessaire comme indispensables, mais ne les croyait explicables ni par l'intuition, ni par le raisonnement, ni *a priori*, ni *a posteriori*. Il pensait qu'elles se forment dans l'esprit par l'habitude de voir partout des connexions nécessaires. Il a posé le problème : Comment la science est-elle possible ? mais il n'a pas cherché comme Kant à en donner la justification. Il n'est pas non plus pragmatiste, car il n'admet pas que la vérité dépende de nos besoins. Il a voulu seulement débarrasser la philosophie de spéculations oiseuses, qui contribuent au maintien des superstitions religieuses.

H. Dufumier : *Les théories logico-métaphysiques de M. B. Russell et G. E. Moore* (620-653). — L'auteur se borne à l'exposition des lignes principales des théories logiques de M. Russell, telles qu'elles lui ont été suggérées par les doctrines philosophiques de M. Moore. M. Russell croit remarquer que la logique en usage ne s'applique pas à toute espèce de jugements ; il en voit la cause dans ce qu'on considère dans les jugements la nature des objets représentés par les termes plutôt que la nature des termes, comme entités logiques, ce qu'il appelle leurs dénotations. Cette dénotation, d'après lui, fait des

termes des entités objectives et détermine leur rôle dans le jugement. Le jugement dans son ensemble est le fait logique primitif et irréductible que l'on détruit si on en sépare les termes. Le jugement est vrai suivant les réalistes, quand il est conforme à l'objet; suivant les idéalistes, il est vrai, quand il fait partie d'un ensemble cohérent. M. Russell combat ces deux manières de voir auquel il reproche un cercle vicieux implicite. En effet, il faut prouver que le jugement est conforme à l'objet, ce qui ne peut se faire que par des jugements. De même, dans l'opinion des idéalistes, il faudrait montrer que l'ensemble est cohérent ce qui suppose que l'on connaît tous les jugements qui constituent cet ensemble. Il faut donc fonder la vérité sur un fait antérieur tout à fait logique. M. Russell se trouve ainsi amené à reconnaître que le fait fondamental est la connaissance immédiate de la vérité, non seulement des données sensibles qui par elles-mêmes n'ont aucune valeur, mais de l'ensemble complexe reproduit par le jugement. On a appelé cette théorie néoréaliste. (Sans approuver toutes les considérations subtiles qui y ont conduit M. Russell, elle nous paraît assez voisine du réalisme d'Aristote.)

R. Berthelot : *Sur le pragmatisme de Nietzsche* (654-702). — Après avoir résumé la doctrine de Nietzsche et en avoir fait la critique, M. Berthelot essaie d'indiquer les vues utiles que l'on en pourrait tirer. La philosophie de Nietzsche, dit-il, est dérivée de deux tendances : un utilitarisme évolutionniste qui lui vient de Spencer et un dynamisme romantique venant de Fichte par Hœlderlin. Nietzsche a bien démontré, croit l'auteur, l'impossibilité de fonder quelque chose sur le sens commun et le postulat de l'intuition immédiate; il aurait montré également que sa théorie de la connaissance de Kant aussi bien que celle de Descartes, contiennent une équivoque parce qu'ils usent, l'un des termes d'universalité et de nécessité, l'autre du terme d'évidence sans en distinguer les sens différents. Par contre, il y a une équivoque essentielle dans la manière dont Nietzsche emploie les termes de vie spirituelle désignant par ces mots tantôt un mouvement vers une clarté antérieure, tantôt une poussée extérieure pour ainsi dire à la conscience. Ses opinions à ce point de vue impliquent des contradictions que l'on pourrait faire disparaître en transposant sa théorie dans le sens idéaliste. Pour la morale, Nietzsche montre que pour les jugements pratiques, il n'y a pas à proprement parler de vérité. Il y a seulement des systèmes cohérents. La plupart des philosophes, ont précisément cherché un système moral qui fût exempt de contradiction. M. Berthelot croit la chose impossible, et il en donne pour preuve l'opposition

soit entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, soit entre les intérêts des divers groupes sociaux, dont il arrive souvent que le même individu fait partie, (confondant ainsi les principes avec les applications plus ou moins heureuses, chose inévitable quand on n'admet pas l'existence d'un devoir imposé par un être supérieur.)

H. Norero : *Les études de M. Delacroix sur le mysticisme* (703-732). — M. Delacroix n'étudie que les grands mystiques. Il ne donne pas ainsi les caractères communs et essentiels du mysticisme, trois états dans le mysticisme, extase, souffrances, union définitive à Dieu. Toutefois, dans les grands mystiques mêmes, ces états ne sont pas assez nettement distingués. L'état mystique, est effet, de certaines dispositions naturelles dirigées par un idéal que fournit la religion. M. Norero ne pense pas, comme paraît le croire M. Delacroix, que la psychologie puisse tout expliquer. Il peut y avoir une transcendance métaphysique capable de se justifier elle-même, par rapport à la vie complète et intégrale de l'esprit.

Archiv für Geschichte der Philosophie. — Avril 1909. — Anna Tumartien (Berne) : *Kant et la théorie de la chose en soi* (291-398). — La chose en soi n'est pas ce qui impressionne nos sens. Ce qui les impressionne c'est la chose dans l'espace que Kant distingue expressément de la chose en soi et dont il affirme la réalité contre Berkeley dans sa réfutation de l'idéalisme empirique. On ne peut nier que Kant n'ait admis l'existence de cette chose en soi absolument transcendante à notre connaissance, et par suite absolument inconnaissable, mais pensable tout au moins et fournissant le sujet d'une métaphysique de la Raison pratique fondée, non pas sur la vérité, mais sur la satisfaction de nos exigences.

Julius Fischer (Karlsruhe) : *La logique de Hegel et le Faust de Gœthe étude comparée* (319-341). — D'après Hégel, l'histoire du monde consiste dans l'objectivation du sujet, l'homme, dernier résultat de ce développement, a comme tâche de connaître le monde comme son moi jusque-là inconscient, de vivre consciemment la vie du monde tout entier. Or, cette tâche qui chez Hégel est une tâche que la Raison assume, devient chez Gœthe la soif de l'universel connaître.

Oscar Janzen : *Comment Schopenhauer conçoit le rapport de la preuve mathématique et la preuve logique* (342-364). — Les vérités mathématiques et les vérités de pure logique ont ceci de commun qu'elles se font reconnaître immédiatement par tous les esprits. Schopenhauer a mis entre elles cette différence qu'une vérité mathématique est connaissable par elle-même, immédiatement, repose sur

le principe d'identité, tandis qu'une vérité de l'ordre logique a toujours besoin d'une autre vérité qui la fonde et repose par suite sur le principe de raison suffisante. Les démonstrations d'algèbre et d'arithmétique sont valables, car elles reposent sur l'intuition de temps. Les démonstrations géométriques, au contraire, ne sont qu'apparence et sont une sorte de tours de passe-passe.

A. Richter : *En quoi K. Thomas diffère de Herbart dans l'exposition et la critique qu'il donne du système de Spinoza* (365-379). — Herbart et Thomas examinent Spinoza sans aucun égard si ce n'est pour la vérité. L'auteur passe en revue leurs appréciations concernant : 1° le jugement définitif qu'ils portent sur la personne de Spinoza. (Herbart trouve en Spinoza toute une multitude d'inconséquences) 2° le jugement qu'ils portent sur sa doctrine ; 3° enfin l'exposition qu'ils ont laissée de cette doctrine.

Clemens Baeumker, Strasbourg : *Qualités premières et qualités secondaires* (380). — Deux textes intéressants d'Albert le Grand (*Physic.*, V. Tract. I, c. iv, et *De gen. et concept.*, III, c. iii) prouvant péremptoirement qu'Albert a connu et employé l'expression *qualitates primæ* et *qualitates secundæ* et qu'il l'a comprise comme les autres Scolastiques : les qualités premières sont les quatre éléments; les qualités secondaires, les qualités qui résultent du mélange des qualités premières en différentes proportions : le dur et le mou, le doux et l'amer, le blanc et le noir.

Juillet 1909. — Albert Goedeckemeyer (Kœnigsberg) : *La suite des écrits de Platon* (435-455). — Il ne s'agit que des écrits de Platon qui nous font connaître les idées de Platon, et par suite, tous ceux qui exposent la philosophie de Socrate sont laissés de côté. Le critère dont use l'auteur pour assigner la date des écrits est tout interne, c'est celui du développement même des idées. On arrive ainsi au résultat suivant : I. Développement de la doctrine socratique : Théétète et Ménon ; II. Philosophie originale de Platon : 1) Période de la philosophie de l'Eros et dialogues consacrés à la morale : Phèdre, Euthydème, Cratyle, Banquet, République ; 2) Période de la philosophie naturelle et de la dialectique ; *a)* époque purement platonicienne : Parménide, Sophiste, Politique, Phédon, (fin de la) République, Timée, Critias ; *b)* époque dépendante d'influences étrangères : Philèbe, Lois.

J. Eberz : *Les tendances des dialogues de Platon : Théétète, Sophiste, Politique* (456-492). — Ces trois dialogues sont très semblables et d'une similitude qui les caractérise entre tous les autres. Ce sont des dialogues d'école au sens le plus strict du mot. De là leur

infériorité artistique que l'on a voulu expliquer par l'âge avancé de Platon. Platon, pour empêcher la dislocation de son École et justifier sa politique au moment des difficultés avec la Sicile écrit ces trois dialogues.

P. Botronew (Dorpat) : *Le* νοῦς παθητικός *dans Aristote* (493). — Deux interprétations sont possibles du νοῦς παθητικός — ou bien il existe dans l'homme depuis la naissance avec le νοῦς ποιητικός, ou bien il entre dans l'homme par le moyen des perceptions sensibles. Le tort des interprètes d'Aristote a été de vouloir choisir l'une ou l'autre signification, alors qu'Aristote soutient les deux tour à tour, suivant que la tendance rationaliste platonicienne, ou la tendance empiriste des sceptiques domine en lui. Teichmüller a reproché justement à Aristote de manquer de l'esprit de synthèse qui unifie après avoir analysé et séparé. Aristote n'est jamais parvenu à un concept un et harmonieux de l'âme et de ses activités.

Heinrich Romundt (Dresden-Plaisen) : *La critique de la Raison pure et l'histoire de la philosophie* (511-532). — Dans les *Feuilles détachées* publiées par Reicke, je trouve sous la rubrique : *D'une histoire philosophique de la philosophie* cette phrase : que l'histoire de la philosophie apprend comment on a pensé et philosophé jusqu'ici, que philosopher est le développement progressif de la Raison, à savoir par purs concepts. L'auteur développe cette pensée de Kant.

Prix offert par la Kantgesellschaft au meilleur travail : Quels sont les progrès réels que la métaphysique a accomplis en Allemagne depuis Hégel et Herbart ? 1,000 marks au premier, 600 au second.

Pietro Eusebietti : *Le problème métaphysique selon Aristote et interprétation d'un passage de la métaphysique* (536-550). — En italien. Il s'agit du passage XII, 10. 2075 b 17-24 dont l'auteur tente une traduction et une explication.

Kant Studien. — Décembre 1908. — Nicolai von Bubnoff : *L'essence et les présupposés de l'Induction* (357-408). — L'induction conclut du particulier au général, d'abord sous forme d'hypothèse que l'expérience confirme et à laquelle elle confère une probabilité de plus en plus grande. L'induction ne repose pas sur le principe : Du même sort le même. Mais l'induction suppose que le principe de régularité a une valeur constitutive. Critique des théories de B. Erdmann et de Rickert.

Richard Hönigswald : *Pour servir au concept de la théorie critique de la connaissance* (409-456). — L'auteur a surtout en vue l'ouvrage de Goswin Uphues : *Kant und seine Voyänger*. Uphues est un adversaire décidé de tout Psychologisme. Il est aussi l'adversaire du For-

malisme, c'est-à-dire de cette philosophie qui admet des principes universels, mais refuse de les étendre à ce qui n'est pas sensible. Qui dit universel dit valable par delà l'expérience. Cette valeur est-elle scientifique ou purement régulative ? De la réponse à cette question dépend le sort du Relativisme. Uphues répond qu'elle est scientifique. La métaphysique est science, car la science au fond est métaphysique. C'est de ce point de vue que Uphues critique la théorie Kantienne de la connaissance et c'est ce qui fait l'originalité et la séduction de son œuvre.

Anton Marty : *Recherches pour fonder la grammaire universelle et la philosophie du langage* (457-460). — L'auteur explique l'objet du livre qu'il a publié il y a quelques mois sous le même titre chez Niemeyer, Halle et nous renseigne sur l'attitude qu'il garde en face de Kant, attitude critique.

N. Losskij à Saint-Pétersbourg : *Thèses pour fonder la philosophie intuitive* (461-463). — C'est l'indication d'un ouvrage de M. N. Losskij dont la traduction allemande vient de paraître chez Niemeyer. Il faut admettre que par une intuition quelconque nous atteignons la réalité. L'auteur estime que le monde réel est immanent au processus de la connaissance et qu'il n'est transcendant que relativement à l'individu qui le connaît. — Suit une discussion entre M. E. Marcus protestant contre une recension de son livre par M. P. Wüst et ce dernier qui défend sa recension, sous le titre : *Le problème de la connaissance* (464-473).

Avril 1909. — Erich Adickes : *Friedrich Paulsen* (1-7). — Un adieu au maître et à l'ami disparus. L'auteur fait revivre la figure de Paulsen si sympathique à la jeunesse universitaire.

Theodor Lorenz, Ightham : *Le Pragmatisme et Kant* (8-44). — Examine parallèlement dans le Pragmatisme et dans la critique de Kant : 1) la conception de la Raison pratique ; 2) celle de la Raison théorique ; 3) la notion de Vérité ; 4) la téléologie et les Idées de la Raison ; 5) le concept de phénomène et de chose en soi. L'auteur met bien en relief ce par quoi le Pragmatisme se rapproche de Kant, il a peut-être une tendance à trop aplanir les différences, par exemple dans le concept de science et la notion de vérité. Le grand mérite du Pragmatisme est d'avoir transplanté l'empirisme d'une conception intellectualiste du monde où il était incapable d'expliquer la naissance et le développement du monde extérieur dans notre conscience, sur le terrain volontariste où cette explication devient possible.

Prof. Richard v. Schobert-Soldern : *Les questions fondamentales de l'Esthétique considérées d'un point de vue où l'on utilise d'une manière*

critique la critique du jugement (45-61). — L'article est intéressant mais se réclame fort peu de Kant. L'auteur traite du beau et du laid. Il y a certainement un laid purement négatif, là par exemple où on s'attendait à trouver quelque chose de beau et où on ne le trouve pas. Il y a par conséquent aussi un beau purement négatif. Et par suite le beau et le laid sont des concepts relatifs. Le beau dans la nature plaît par lui-même, le beau dans l'art par sa représentation.

Prof. Mattoon Monroe Curtis : *La première apparition de la philosophie Kantienne en Amérique* (62-67). — C'est seulement cinquante ans après l'apparition de la *Critique de la Raison Pure,* que la philosophie Kantienne commença d'influer sur le monde des idées en Amérique. Avant cette date, en 1803, Samuel Müller donne un rapide aperçu du XVIIIe siècle en deux volumes et pages 22-28 et dans une note de la page 402 il donnait une esquisse des théories philosophiques de Kant. Le Prof. Curtis communique ce document qui ne manifeste d'ailleurs aucun effort pour pénétrer la philosophie de Kant. Samuel Müller a entendu dire que pour pouvoir commencer à comprendre la *Critique* il faut l'avoir étudiée au moins douze mois, et il avoue n'y avoir pas consacré beaucoup d'étude.

Bruno Bauch : *Deux écrits à la mémoire du centenaire de D.-F. Strauss* (68-80). — Le premier est un recueil d'articles, écrits jadis, il y a environ cinquante ans, par K. Fischer qui fut l'intime ami de D.-F. Strauss. Le deuxième est l'ouvrage en deux volumes de Th. Ziyler.

Nicolai von Bubnoff : *Le troisième Congrès international de philosophie* (81-83).

Arthur Buchenau : *Nouvelle littérature pédagogique* (84-85). — Parle brièvement des trois ouvrages suivants : E. Dün : *Einführung in die Pädagogik,* Leipzig, 1908 ; Dietering : *Die Herbartsche Pädagogik vom standpunkte moderner Erziehungs bestieb ungen gewärdigt,* Leipzig, 1908 ; P. Natorps : *Philosophie und Pädagogik. Untersuchungen auf ihrem greuzgebiet,* Martuy, 1909. Le plus neuf et le plus fécond est l'ouvrage de P. Natorps.

G. Dwelshauvers : *La synthèse mentale* (86-88). — Présentation de l'ouvrage du même titre au public.

Iwan Lopschin à Saint-Pétersbourg : *Lois de la pensée et formes de la connaissance* (89-90). — L'auteur y présente au public un livre qu'il vient de composer et qui porte le même titre.

Hibbert Journal. — Avril 1909. — *Credo* (481-492). — L'article n'est pas signé. C'est une formule de foi positive, une série de dix articles commençant tous par les mots : je crois. Il n'y est point ques-

tion de la foi au Christ : et si la transcendance de Dieu est affirmée, les paroles suivantes : « Je crois que l'homme est libre et responsable, immortel et divin, d'*une seule Nature avec Dieu,* imparfait, mais appelé à la perfection... » détruisent complètement cette transcendance.

Prof. J.-H. Mairhard : *Y a-t-il un christianisme commun à tous?* (493-509). — A propos du projet d'enseigner dans les écoles un christianisme que tous admettraient, catholiques et protestants, et sur lequel les différentes églises ou sectes éléveraient ensuite leur édifice particulier. Ce Christianisme n'existe pas si on entend par là un résidu de doctrines fermes et exprimées, mais bien si l'on entend par Christianisme un esprit général qui serait ce principe universel : La vie est une et elle est de nature spirituelle.

Prof. J.-W. Buckham : *Le Christianisme au milieu des autres religions* (510-521). — Le Christianisme est la plus haute des religions, leur aboutissement suprême, il s'est assimilé les aspirations supérieures de l'humanité, mais il est de même ordre que les autres religions. L'humanité s'est développée suivant une seule et même ligne.

Ibu Ishak : *L'Islam, religion du sens commun* (522-540). — L'Islam ne demande pas de sacrifice à l'intelligence. Rien de simple comme son *Credo.* Rien d'aussi certain que la date de la naissance de Mahomet, d'aussi authentique que le Coran. Pas de miracles, pas de prêtres.

The Rev. John A. Hatton : *Le message de G.-K. Chesterton* (541-561). — Ce message est celui-ci : Vous êtes hommes, soyez donc des hommes et par suite rejetez toutes les doctrines qui tendent à corrompre l'âme humaine telle que nous la connaissons. Au fond, c'est une apologie du bon sens, mais avec finesse et *humour.* Qu'on en juge par cette petite phrase : « Si l'humanité a besoin d'un catalogue de bibliothèque, ou d'un système solaire quelconque, ou de n'importe quelle autre bagatelle elle s'adresse aux spécialistes. Mais si elle veut vraiment accomplir quelque chose de sérieux, elle rassemble une douzaine d'hommes ordinaires. Et si je m'en souviens bien c'est ainsi que fit autrefois le fondateur du Christianisme. »

Prof. W. James : *La philosophie de Bergson* (562-577). — M. Bergson est entré dans la philosophie par la porte des mathématiques et c'est la question troublante de l'infini qui l'y a conduit. C'est la même difficulté qui jadis tourmenta Zénon. Mais la solution est toute différente. Zénon niait le mouvement, Bergson nie la valeur théorique de l'intelligence. Ce qui est est mouvement, or l'intelligence immobilise son objet. L'intelligence n'a qu'une valeur pratique, c'est un instrument, pas pour connaître, mais pour agir. Si nous voulons connaître,

alors laissons de côté l'intelligence, ses catégories, ses concepts et recourons à l'intuition. Par elle nous nous plaçons à l'intime des choses, nous les vivons et ainsi nous les expérimentons et les connaissons.

Miss Vida SCUDDER : *La conscience sociale de l'avenir.* II. *La nouvelle justice* (578-595). — Il s'agit des nouvelles formes que prendra la moralité sous un régime socialiste. La morale du socialisme c'est la morale chrétienne, mais d'un Christianisme où les vertus ne sont pas restreintes à la vie privée.

The Rev. P.-T. FORSYTH : *La justice sociale est insuffisante* (596-613). — Il faut de plus la sainteté, l'ardeur au service de Dieu.

The Rev. Alex. BROWN : *L'exagération de la conscience du péché* (614-622). — Il y a beaucoup moins de péchés qu'on ne le dit. N'est vraiment péché que ce qui est contre Dieu, contre l'Infini. Il faut donc pour que le péché soit possible que l'homme conçoive les obligations de la morale comme imposées par Dieu. Or il n'y a qu'une petite proportion de fidèles à violer délibérément une obligation qu'ils reconnaissent comme divine.

Prof. Cassius I. KEYSER : *Le message de la mathématique moderne à la théologie* (623-638). (*Suite.*) — La mathématique moderne avec ses notions d'infini et d'hyperespace est une preuve continuelle et évidente qu'il y a des objets qui d'eux-mêmes, dépassent complètement l'intelligence humaine.

The Rev. I.-J. MACLAGAN : *Le Christianisme et l'empire à Rome et en Chine* (638-648). — La Chine actuellement offre au triple point de vue : situation politique, éducation, religion, un milieu très analogue à celui que l'empire romain offrait au Christianisme naissant, tel qu'il est décrit dans l'ouvrage de Ramsay : *The cities of S. Paul.*

The Rev. B.-H. ALFORD : *Variantes entre Matthieu et Marc* (649-661). — Saint Matthieu écrit en connaissant l'ouvrage de Marc, il le reproduit mais en l'altérant, et ces altérations indiquent une tendance qui représente un développement d'environ dix années dans la doctrine chrétienne.

The Rev. F.-J. PAUL : *A propos de deux transpositions dans le texte de l'évangile de saint Jean* (662-668). — 1) VII, 15-24 n'est pas à sa place et devrait être à la fin du chap. V ; 2) XV et XVI ne sont pas à leur place et devraient être insérés après XIII, 35. L'auteur explique ces « dislocations » par des déchirures qui se seraient produites dans le rouleau qui est l'original de tous nos manuscrits. Les pièces séparées auraient été réajustées mais en désordre.

JUILLET 1909. — Prof. H. WIENEL : *La vie et la pensée religieuses dans l'Allemagne d'aujourd'hui* (721-745). — Trois grands influences se

partageaient la vie intellectuelle de l'Allemagne : le matérialisme des sciences naturelles, l'ultramontanisme, l'individualisme de Nietzche. Les deux premières sont vieilles, la troisième était insuffisante et a conduit au Piétisme et à la ligue des Monistes. La philosophie actuelle est hésitante, nul n'a une influence si grande que R. Eucken. De même la théologie moderne de Harnack par elle-même et par la vulgarisation qu'en a tentée Frenssen a une grande action. Une société : les amis de la liberté évangélique a redonné une nouvelle vie aux associations protestantes. Deux publications : *Traits populaires concernant l'histoire de la Religion*, et *Problèmes vitaux* sont deux puissants moyens de propagande. — De tout ce travail résulte une conception renouvelée du Christianisme qui lui donne une nouvelle vie. En face, le Néo-Bouddhisme n'a pas d'avenir, d'autant que ce qu'il offre de plus attirant se retrouve déjà dans le catholicisme. — L'auteur n'a pas confiance dans le mysticisme naturaliste des « Monistes » ni de la société du Müggel See. Il espère que le Christianisme se modernisera, c'est-à-dire se ralliera peu à peu à la cosmothéorie de la théologie nouvelle, mais que celle-ci à son tour empruntera au Néo-Bouddhisme quelque chose de la pitié avec laquelle il considère le monde, et s'efforce de réaliser le règne de Dieu, c'est-à-dire une société où se prend la Vérité, l'Amour, la Pureté.

G.-K. Thestertou : *Jésus ou Christ, réplique à Mr Roberts* (741-768). — L'auteur se borne à montrer que la personne de Jésus-Christ dans les Évangiles n'est point simplement, au pur point de vue historique, la figure d'un homme ordinaire du Ier siècle avec toutes les limitations qu'elle comporte.

James Holpe-Moulton : *Jésus ou Christ ?* (759-776). — Polémique contre le même Mr Roberts, dont il a été question à l'article précédent. L'auteur montre quelle est la légéreté de son adversaire dans la citation et l'interprétation des textes.

Lieutenant-général Sir Reginald C. Hart : *La force morale en temps de guerre* (767-783). — Napoléon avait coutume de dire que la force morale est aux forces matérielles pour le gain des batailles comme 3 est à 1.

Prof. George Trumbull Ladd : *La confusion du Pragmatisme* (784-801). — 1° *Quant à la méthode :* Trop souvent il *paraît* justifier la réputation qu'on lui a faite d'être une sorte de sentimentalisme. Quand il *essaye* de dégager clairemeut sa formule, ses affirmations sont ou inintelligibles ou sans valeur. Mais quand on voit le fond du Pragmatisme, les principes cachés qu'il recèle et cherche à voiler, c'est un système rationaliste qui cherche comme tous les autres à harmoniser

et à unifier les vérités et affirmations qu'il contient. 2° *Quant à la notion de vérité :* Le Pragmatisme parle de la vérité des Idées, alors que la vérité ne se trouve que dans le jugement.

F.-C.-S. Schiller : *Le Choix* (802-812). — Le grand argument contre le Déterminisme, celui qu'il faut toujours apporter et expliquer avec une pressante persévérance, car il ne peut rien y répondre est que le déterminisme non seulement ne rend pas justice au fait de la responsabilité, mais encore qu'il détruit et annihile l'être moral. Quand aux objections, à celle de l'indétermination de l'acte en particulier, M. Schiller ne s'en effraye pas. Soit, il y a de l'indétermination, de l'inexplicable dans le monde. Mais cela est d'accord avec la théorie de l'évolution. La réalité est plastique, elle croit et par suite il y a en elle de l'imprévu et même de l'imprévisible. D'ailleurs l'existence de la liberté est la seule raison suffisante de notre croyance au libre arbitre.

Prof. Bernard D. Eerdmanns, Leyde : *Un nouveau développement dans la critique de l'Ancien Testament* (813-826). — On admet généralement que les grandes lignes de la critique de l'Ancien Testament peuvent être tracées avec une certitude approchée. L'auteur le croyait aussi il y a quelques années, mais il ne peut plus soutenir cette opinion. Pour comprendre l'Ancien Testament il faut pénétrer la mentalité des Israélites d'il y a plus de deux mille ans. Déjà nous ne pouvons bien comprendre la mentalité des Israélites d'aujourd'hui, vivant avec nous depuis des siècles. Mais si nous arrivions à nous représenter l'état d'âme des vieux Israélites, dans leur milieu et leur civilisation bien des problèmes d'exégèse s'évanouiraient.

Prof. John Dewey : *La Nature est-elle bonne ? Dialogue* (827-842). — Non, elle n'est ni bonne ni mauvaise, car elle n'a pas d'intelligence par elle, mais elle devient bonne dans l'homme en qui elle parvient à l'intelligence. Dans la conscience humaine, la Nature devient vraiment partiale, non pas parce que l'intelligence réflète le monde, mais parce qu'elle se représente la continuation d'un progrès, jusqu'ici fortuitement et inconsciemment réalisé.

Prof. E. Montet, Genève : *Le culte des saints dans l'Islam, au Maghreh* (844-863). — Il s'agit dans cet article non pas de saints au sens chrétien, mais de personnages encore vivants réputés marabouts. Il y a des marabouts vertueux, mais d'autres très vicieux. L'auteur négligeant de citer exactement ses sources, il est difficile de tirer de l'article une conclusion.

Louis M. More : *Les théories atomiques de la physique moderne* (864-881). — La science n'a pas plus de valeur ontologique que la philosophie. Les hommes de science devraient accepter ce fait et borner

leurs efforts à accomplir ce qui est la vraie destinée de la science, découvrir les phénomènes naturels et les classes suivant des lois générales obtenues par l'application de la méthode mathématique.

The Rev. David Fuw : *L'Établissement Écossais d'un point de vue intérieur à cette grave question* (882-889). — Insiste pour que l'Église Écossaise et l'Église libre unie se mettent d'accord pour empêcher le « désétablissement » qui aurait pour toutes deux de funestes conséquences.

Prof. W.-B. Smith : *L'esthétique transcendentale de Kant à la lumière de la mathématique moderne* (890-910). — Examine la théorie des jugements synthétiques, la conception de l'espace de Kant et conclut que si la science moderne a beaucoup modifié la conception que Kant s'en faisait elle, ne l'a pas cependant complètement détruite. Elle l'a plutôt complétée en la dépassant.

Mind. — Octobre 1909. — F.-H. Bradley : *Cohérence et contradiction* (489-508). — Au fond le critère du vrai est la satisfaction d'un besoin de notre être. Sans ruiner par la base toute philosophie, on ne saurait pourtant faire de cette satisfaction le critère général du vrai. La vérité est une satisfaction d'un genre particulier, une satisfaction qui d'ailleurs s'oppose assez souvent à d'autres satisfactions. Dans un article précédent, l'auteur avait essayé de montrer que ce critère se trouve dans la cohérence et le système ; par là seulement l'intelligence se trouve satisfait, bien que cette satisfaction ne soit jamais parfaite, tant que d'autres besoins se font sentir. C'est ce dernier fait qui justifie quelque peu l'attitude des antiintellectualistes. En somme, tout homme a la liberté de choisir entre deux voies. Ou il suivra celle du sens commun, celle des gens du monde, celle des volontaristes et des pragmatistes — dans laquelle les philosophes mêmes s'engagent parfois par distraction — et cherchera la satisfaction directe de son être entier, ou, conscient des contradictions de cette manière de vivre et de voir, il suivra la voie de la philosophie et cherchera la satisfaction des exigences de son intelligence en négligeant quelque peu la volonté et le sentiment.

J.-S. Mackenzie : *L'Enseignement philosophique d'Edward Caird* (509-537). — Ce professeur défunt avait le sentiment très vif que les résultats de la philosophie, considérés à part, et sans égard pour la méthode par laquelle on y arrive, ont fort peu d'importance. Ceci explique pourquoi ce philosophe n'a jamais jugé bon de rassembler ses vues dans un système. M. Mackensie voudrait donc mettre en lumière le monisme idéaliste auquel son ancien professeur s'était attaché, et le contraster avec le pluralisme réaliste d'un William James.

La conception que prône ce dernier, d'un Dieu fini travaillant à vaincre les obstacles que lui présente un monde encore fort mal ordonné, s'accorde bien avec l'apparence du monde tel qu'il nous se présente, mais cette conception reste empirique plutôt que rationnelle. L'explication qu'elle nous fournit est superficielle, et au fond elle n'explique rien. Pour Caird, le monde est intelligible absolument ; dans ce sens il a retenu le fameux principe idéaliste, bien qu'avec une modification : *esse est intelligi.*

W.-J. Roberts : *Le problème de l'induction et la doctrine des causes formelles* (538-551). — Le problème est le passage du fait particulier au nécessaire et universel. Du fait que la foudre est suivie du tonnerre, nous induisons la nécessité d'une telle conséquence. A l'encontre de ceux qui pensent que la philosophie moderne, surtout depuis Hume et Kant, a contribué à mieux saisir la fonction de l'induction, l'auteur veut trouver la meilleure explication et justification de l'induction dans la doctrine aristotélicienne des causes formelles. On a tort de se restreindre à la notion des causes efficientes ; on le fait sans doute parce que cette espèce de causes est la seule qui ait, à proprement parler, des « effets ». En y réfléchissant cependant, on verra que l'idée de cause est bien plus compréhensive que celle d'effet ; la cause finale par exemple, n'a pas de corrélatif proprement dit. Ce qui est plus fort, c'est que, même parmi les scolastiques modernes, on a négligé la notion des causes matérielles et formelles (l'auteur en veut surtout au père Rickaby), qui pourtant font une partie intégrante de la philosophie aristotélicienne. La cause formelle c'est le type, la loi. Dans le raisonnement inductif, l'universel dépend du particulier comme de sa *causa cognoscendi,* tandis que le particulier dépend de l'universel comme de sa *causa essendi.*

MacIver : *L'Importance morale de la théorie des idées de Platon* (552-569). — On a eu le tort d'oublier que Platon fut toujours, et avant tout, un moraliste. Or, pour le moraliste un fait s'explique, non par rapport à sa cause efficiente, mais par sa cause finale. L'explication téléologique est d'ailleurs la meilleure qu'on puisse donner, et ne présente pas les difficultés qu'on rencontre, en passant de cette espèce de causes aux causes efficientes. Demander par exemple, comment la cause finale est elle-même cause efficiente de la *Prima Causa* dans la série des causes efficientes, c'est évidemment poser une question qui n'a point de solution. On ne s'est pas rendu suffisamment compte que, chez Platon, les idées sont, non de simples concepts, mais des causes finales, et partant de véritables puissances. L'article est encore à achever.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. — 27 Mai 1909. — Karl Schmidt : *Critique de la connaissance, ses principes* (281-287). — Les conditions qui permettent d'apprécier la valeur d'un système, par exemple mathématique ou mécanique, peuvent se ramener à quatre groupes : — I. *Conditions de pureté logique* (1) : Les concepts doivent être nettement déterminés (2) ; Les définitions doivent être irréprochables (3); Les conditions fondamentales ou spéciales du système doivent être cohérentes (4); Enfin, les conclusions doivent être correctes. — II. *Condition d'intégrité logique.* Il est nécessaire que le système soit entièrement construit en fonction du problème générateur, et que le problème générateur lui-même soit compris dans sa totalité. — III. *Conditions de simplicité logique* (1) : Les conditions fondamentales doivent être simples (2), peu nombreuses (3), mutuellement indépendantes (4). Le problème générateur ne doit englober que les problèmes particuliers qui rentrent dans son domaine. — IV. *Conditions de vérité logique.* Le système construit doit donner au problème fondamental, une solution qui satisfasse à toutes les conditions précédentes.

Henry Rudgers Marshall : *Clarté, Intensité et Attention* (287-291). — La clarté et l'intensité, dont on parle tant à propos de l'attention, ne sont, dans l'opinion de l'auteur, que des intensités de différents types. Les faits sur lesquels on prétend fonder leur distinction ne sont que des relations diverses du champ psychique.

10 Juin. — Frank C. Doan : *Le caractère cosmique* (309-316). — La fonction cosmique est une activité vitale pratiquement éternelle, source de toute vie, divine ou humaine. En elle-même, cette universelle énergie est impersonnelle et indifférente. Le réservoir de l'être est indéterminé. Il appartient aux divers organismes de s'y alimenter. De là vient la santé de la vie cosmique, animale d'abord et inconsciente, puis personnelle et humaine.

Donald Fisher : *Sens commun et attitudes* (316-323). — « Prétendre que le dernier mot de la philosophie ne doit pas être une proposition, mais une attitude, c'est soutenir qu'il ne peut y avoir de dernier mot. » C'est à critiquer ces paroles du Dr Henry M. Scheffer, que s'applique l'auteur. On aura beau condamner comme antiphilosophique toute philosophie qui met le dernier mot dans une attitude, il faudra toujours et nécessairement convenir qu'il y a dans toute philosophie une part d' « exprimable » et une part d' « inexprimable ». Il y a des choses dont personne ne doute. Nous ne discutons jamais sur l'emplacement des rues, et, si nous voulons que notre feu dure dans l'âtre jusqu'au matin, nous savons le disposer en

conséquence. Dans ces choses-là nous sommes très suffisamment d'accord. C'est la région du sens commun, celle où les choses sont les mêmes pour tous. Au-delà, l'accord cesse, la diversité règne dans les opinions. C'est la région des attitudes. La philosophie appartient à cette région.

Roy Wood Sellars : *Causalité* (323-328). — Les catégories du temps et de la causalité se compénètrent mutuellement ; d'autre part, l'espace et le temps s'impliquent de façon à être inséparables. La causalité forme le trait d'union entre l'espace et le temps. Ces trois catégories constituent par conséquent un nœud indissoluble. Mais il va sans dire que la cause, au sens où l'on emploie ce mot ici, n'a rien de commun avec la cause aristotélicienne.

24 Juin. — G.-R. Dodson : *Une interprétation du mouvement philosophique de Saint-Louis* (337-345). — En 1859, sous la conduite de Henry C. Brockmeyer, de Wm. T. Harris et de quelques autres, commença à Saint-Louis un mouvement philosophique qui se termina en 1893, avec la disparition du *Journal of Speculative Philosophy*. L'idée inspiratrice du mouvement se trouve exprimée dans le n° 1 du *Journal :* « Il n'est pas besoin, disait le directeur, de parler des mouvements religieux qui se produisent actuellement en ce pays et en Angleterre. Partout se manifeste une tendance à rompre avec la tradition et à n'accepter que ce qui porte avec soi sa propre justification ; et cette tendance ne sera satisfaite que lorsque la raison aura découvert et édifié une base philosophique à toutes les grandes idées contenues dans les dogmes religieux. » Le naturalisme ni le mysticisme ne donnant à l'âme la satisfaction qu'elle réclame, il fallait chercher autre chose. Ce sont les efforts tentés dans ce sens qui ont constitué le mouvement philosophique de Saint-Louis. Les autorités auxquelles on demanda la lumière, furent Kant et Hégel. Cet épisode montre que l'esprit américain, ne peut pas plus qu'aucun autre, se passer de philosophie. Il faut seulement regretter que le mouvement ait si peu duré, et que les éléments inintelligibles et fantaisistes d'une philosophie, d'ailleurs riche en pensées utiles, lui aient donné le coup de grâce.

Jay William Hudson : *L'idée d'une introduction à la philosophie d'après Hégel* (345-353). — Une introduction quelconque est un passage d'un point relativement connu à un point relativement inconnu. De là, trois sortes de problèmes : Qu'est-ce que les non-initiés en philosophie peuvent être censés connaître ? Quelle est la chose relativement inconnue à laquelle il faut les conduire ? Enfin quelle est la nature du passage à effectuer ? L'auteur demande à la

Phénoménologie de l'esprit de Hégel la réponse à ces trois problèmes. Le point de départ, ce qui est censé connu, c'est le donné sensible, objet de la certitude physique. Dans cette phase spontanée de sa vie, l'esprit a une confiance naïve en lui-même. Comment de là passe-t-on à la philosophie ? Hégel fait d'abord remarquer qu'il y a déjà une philosophie rudimentaire dans les certitudes du sens commun, mais une philosophie qui est une attitude à l'égard de la vie plutôt qu'une théorie. Le passage vers la philosophie devra s'opérer par une sorte de développement interne du sens commun. Dès lors, Hégel cherche à rattacher la philosohie à tous les stages préphilosophiques de la pensée, et ensuite à la développer à partir de ces stages par voie de dialectique interne.

Eleanor H. Rowland : *Un cas de sensations visuelles pendant le sommeil* (353-357). — L'auteur raconte ses expériences personnelles. Ayant l'étrange habitude de dormir les yeux à demi ouverts, il lui arrive de voir tout en dormant. De là, une foule de phénomènes, dont le récit est certainement curieux.

The Philosophical Review. — July 1909. — A.-O. Lovejoy : *The Meaning of φύσις in the Greek Physiologers.* — La véritable signification du terme φύσις chez les antésocratiques n'est pas comme on l'a cru (Woodbridge Heidel) « génération », « devenir ». Les premiers penseurs grecs, préoccupés de l'opposition de l'apparence et de la réalité, n'ont pas cherché tout d'abord à comprendre le processus du devenir, mais à saisir la réalité immuable, substantielle, sous-jacente aux apparences. Les propriétés du réel doivent être quelque chose d'immuable, de permanent, qui ne dépend point des relations externes.

E.-A. Singer : *Kant's First Antinomy.* — Communication à l'*American Philosophical Association.* L'expérience ne peut résoudre le problème posé par les deux termes de l'antinomie : une histoire de l'univers finie, — ou infinie. Cette position implique l'existence d'un fait inconnaissable, d'une chose en soi.

G.-A. de Laguna : *The practical character of reality.* — Le pragmatisme contient deux théories incompatibles : une théorie instrumentale de la connaissance et une théorie de l'immédiateté du réel. L'auteur accepterait la théorie de la connaissance du pragmatisme mais rejette la théorie du réel considéré comme expérience immédiate.

Isaac Husik : *Averroes on the metaphysics of Aristotle.* — L'auteur analyse le commentaire d'Averroès sur la métaphysique publié récemment au Caire (cf. *Arch. f. Gesch. der Phil.*, vol. XVIII et XX) et montre son rapport avec les autres commentateurs d'Aristote. S'il n'est plus nécessaire d'étudier Averroès pour comprendre Aristote, il est

indispensable de le connaître comme l'une des sources de la philosophie médiévale ; il nous aide à comprendre « des hommes comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume d'Occamparmi les scolastiques, et Gersonides, Falaguera et Caspi parmi les philosophes juifs du moyen âge ».

Rivista di filosofia neo-scolastica. — 13 Juillet 1909. — L. Vigna : *Ragione e fede nelle opere di S. Anselmo* (415-429). — La séparation entre la théologie et la philosophie n'est pas encore bien nette dans saint Anselme. Il demande qu'on se prépare à la recherche théologique par la pureté de la vie et la solidité de la foi. Ensuite, aidé de la grâce et d'une certaine illumination divine, il faut s'appliquer à approfondir par la raison, autant qu'il est possible, le contenu de la foi. On arrivera ainsi par le raisonnement à un état intermédiaire entre la foi pure et simple et l'évidence de la vision béatifique, appelé état d'*intelligence*.

G.-L. Calisse : *Divisibilità e continuità* (430-441). — L'auteur commence par exposer les diverses solutions données à ce problème. Suivant qu'on admet ou non la distinction des parties avant la division, on a une divisibilité limitée ou une divisibilité illimitée. Les partisans de la divisibilité limitée se sont partagés en deux camps : les monadistes, qui nient l'étendue, et les atomistes, qui pensent que les corps sont formés de particules matérielles élémentaires, appelées atomes. L'atomisme a eu une grande vogue au xixe siècle ; mais la science a ruiné la notion classique de l'atome et on revient au dynamisme : l'étendue n'est qu'une résultante de l'activité des forces qui constituent les corps. L'auteur continuera dans les prochains numéros.

Maurice de Wulf : *La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne scolastique du* xiie *siècle* (442-461).

A. Gemelli : *La doctrine somatique des émotions* (461-475). — L'auteur réfute ceux qui, avec Revault d'Allonnes, prétendent que les expériences de Sherrington ne sont pas concluantes contre la théorie périphérique des émotions. On connaît ces expériences. Sherrington interrompit, chez plusieurs chiens, les communications nerveuses qui réunissent le cerveau aux organes — sans toucher à l'intégrité de cet organe — et il constata qu'ils continuaient à éprouver de véritables émotions. Non, réplique d'Allonnes, il n'y a plus d'émotion, il ne reste que la mimique de l'émotion. Pas du tout, lui répond M. Gemelli. D'abord les chiens opérés ne réagissent pas toujours de la même façon au même stimulant. Ensuite un stimulant nouveau provoque chez eux la mimique émotionnelle. Or il n'y a de lien nécessaire entre l'existant et la réaction que dans le cas d'une habitude acquise, qui n'existe

pas dans les chiens de Sherrington. La mimique chez eux ne peut donc être provoquée que par une véritable émotion. Des expériences faites par l'auteur confirment d'une manière éclatante les conclusions de Sherrington. La théorie viscérale de d'Allonnes se trouve détruite par ces diverses expériences en même temps que la théorie périphérique. De cette longue et savante discussion sur les diverses théories physiologiques de l'émotion, M. Gemelli conclut qu'aucune d'entre elles ne peut tenir devant les données de la physiologie et il annonce que dans le prochain numéro, il prouvera que la théorie de saint Thomas est celle qui s'accorde le mieux avec nos connaissances actuelles.

Rivista di filosofia. — Mai-Juin 1909. — Adolfo Rava : *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (1-9).

Erminio Troilo : *La formule kantienne de la connaissance dans les relations entre la philosophie et la science* (9-37). — En montrant que la plénitude de la connaissance consiste dans l'union de la forme et de la matière, Kant a donné la vraie formule des relations entre la philosophie et la science : la science, c'est la matière, le contenu, la philosophie, c'est la forme. Après avoir longtemps discuté et cherché dans d'autres directions, la pensée moderne a finalement abouti à la formule kantienne ; car la question finale qu'elle se pose est celle-ci : Quel est le rapport entre la nécessité, forme suprême de la certitude logique, absolue et immuable dans ses schèmes, et la réalité qui varie à l'infini dans ses manifestations ? Or, cela, c'est simplement la matière et la forme de Kant en substance. Nécessité correspond à forme ; les faits, les événements correspondent à la matière.

Adolpho Sevi : *Le phénoménisme empirique et la conception phénoméniste de la science* (37-54). — Les principaux représentants du phénoménisme empirique sont J. Stuart Mill en Angleterre, Avenarius Mach et Ostwald en Allemagne. Stuart Mill remarque que nous avons la possibilité de concevoir certaines sensations non présentes, c'est-à-dire de les concevoir comme possibles à certaines conditions déterminées. Ces sensations ou groupes de sensations constituent ce qu'il appelle des possibilités permanentes de sensations. Avec ces possibilités permanentes et les lois de l'association, il prétend tout expliquer : le monde extérieur, la substance, l'extériorité de la réalité physique, etc... Avenarius, comme on sait, construit toute sa philosophie sur le principe du moindre effort. L'auteur continuera dans les prochains numéros.

Ludovico Limentani : *La supremazia del criterio morale nella valutazione degli atti* (54-84). — L'auteur commence par constater la tendance, qu'on rencontre aujourd'hui chez un trop grand nombre de

personnes, à considérer l'élément moral, dans l'appréciation des actes, comme quelque chose d'accessoire, à exclure de la vie une partie au moins de son contenu et de sa valeur morale. Quelles sont les causes de cette tendance ? Il y en a deux principales : la doctrine morale du positivisme et la philosophie mal comprise de Nietzsche. Le positivisme a contribué à créer cette tendance, en professant que les sentiments et les passions guident la conscience plutôt que la raison, et surtout, en faisant de la causalité morale une simple forme de la causalité universelle. Mais l'auteur ne croit pas que les limitations de la science moderne puissent justifier la tendance à faire abstraction, dans l'appréciation des actions humaines, du point de vue purement moral : ce qu'il essaie de prouver en montrant que l'on n'est pas autorisé à nier la réalité et la primauté de la vie morale, par ce fait que la morale est conditionnée par des faits qui n'ont pas de valeur morale, que la relativité n'exclut pas un certain absolu, que le sentiment n'exclut pas la raison et que la négation de la liberté ne détruit pas la responsabilité, et ici je ne comprends plus du tout ; j'avais toujours pensé que la suppression de la liberté entraîne la suppression de la responsabilité et je le pense encore.

Razon y Fe. — Aout 1909. — Uzarte de Ercilla : *La Génération spontanée devant la Science et la Philosophie* (443-448). — Concept de la Génération Spontanée : son évolution historique depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. La Génération spontanée à la lumière des sciences expérimentales, les expériences de Pasteur. La Génération spontanée devant la philosophie, examen critique des théories abiogénétique, biogénétique, semibiogénétique.

Septembre 1909. — Ugarte de Ercilla : *Les Nouvelles orientations de la Morale* (19-34). — La Morale des Idées-Forces. La Morale Sociologique et Solidariste. La Morale scientifique. Amoralisme et Immoralisme.

Octobre 1909. — J.-M. de Ibero : *L'Objectivité de la Sensation Externe dans les Impressions Électriques* (184-196). — L'auteur se propose d'établir l'objectivité de la perception sensible, en dépit des objections tirées des impressions sensibles produites dans les cas d'excitation du système nerveux par les courants électriques. Cet article devant se continuer dans les numéros suivants, le résumé en sera donné ultérieurement.

CHRONIQUE

Allemagne. — Centenaire. — L'Université de Berlin célèbre son centenaire (1809-1909). Ce jubilé s'achèvera par l'inauguration solennelle, l'an prochain, d'une statue de Fichte, premier recteur de l'Université.

Universités. — A Strasbourg, les professeurs A. Baeumker et Th. Ziegler viennent d'organiser un Institut de Psychologie. — Le Dr B. Erdmann, professeur à l'Université de Bonn, succède à F. Paulsen, de l'Université de Berlin. — Le Dr O. Kuelpe, de l'Université de Wurzbourg, remplace à Bonn le Dr Erdmann, et se propose d'y organiser un laboratoire pour y continuer ses beaux travaux. — Le Dr Meumann, de l'Université de Munster, remplace, à l'Université de Halle, Ebbinghaus, décédé.

Décès. — Le Dr Glossner, l'un des principaux collaborateurs du *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* de Mgr Commer, est décédé à Munich le 3 avril. Il était l'auteur de savantes études sur Savonarole et sur Nicolas de Cues. — Le Dr Franz J. Meschede, professeur de psychiâtrie à l'Université de Kœnigsberg.

Angleterre. — A l'occasion des fêtes célébrées à l'Université de Cambridge en l'honneur de Ch. Darwin, deux volumes ont été publiés : *The Foundations of the Origin of Species* ; — *Order of the Proceedings at the Darwin Celebration held at Cambridge with a sketch of Darwin Life.* Höffding a été nommé docteur *honoris causa.*

Belgique. — Université de Louvain. — Mgr Hebbelynck, recteur magnifique de l'Université de Louvain, se retire pour raisons de santé. Il est remplacé par M. le chanoine Ladeuze, doyen de la Faculté de Théologie, professeur d'exégèse et de patrologie.

Espagne. — Les dominicains espagnols feront paraître en mars prochain *La Ciencia Tomista,* revue bimestrielle, qui publiera des articles en castillan et en latin sur les matières de théologie et de philosophie.

États-Unis. — Le prochain congrès international de Psychologie se tiendra aux États-Unis. Le comité d'organisation, élu en séance plénière au congrès de Genève, est ainsi composé : W. James, président d'honneur ; Baldwin, président ; Titchener et Cattel, vice-présidents ; Watson, secrétaire général. — A l'Université de J. Hopkins, le Dr J. Mark Baldwin a donné sa démission.

France. — *La Bibliothèque de Philosophie expérimentale,* dirigée par M. Peillaube, vient de publier la traduction française du *Text Book* de M. William James, sous le titre : *Précis de Psychologie,* par Baudin et Bertier.

Hollande. — Décès. — Nous avons le vif regret d'apprendre la mort prématurée de notre collaborateur, le R. P. Camille de Beaupuy, décédé à Gemert (Brabant septentrional). Il publiait l'année passée dans notre Revue : *L'argument de saint Anselme est a posteriori,* et tout récemment encore dans les *Études,* une critique pénétrante de la philosophie de Hamelin.

Italie. — Nécrologie. — On annonce la mort de M. Giovanni Vailati, de M. l'Abbé Rossignoli, collaborateur de la *Scuola cattolica* et de la *Rivista di filosofia neo-scolastica,* du P. Dominique Palmiéri, ancien professeur de philosophie au Collège romain, de M. P. Raffaële Troiano, ancien professeur de philosophie morale à l'Université de Turin, et du célèbre criminologiste Cesare Lombroso, professeur de médecine légale et de psychiâtrie à l'Université de Turin.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE
DANS LES UNIVERSITÉS
(1909-1910)

FRANCE

Paris. — Collège de France. — Psychologie expérimentale et comparée : M. Pierre Janet : *Les sentiments et les tendances.*

Institut catholique. — I. Faculté de philosophie. — 1° Logique et métaphysique : M. Bulliot : *Philosophie chimique et explication du* De generatione et corruptione (premier semestre) ; — *La biologie aristotélique. Explication du* De generatione (second semestre), le mardi à 10 heures ; — *Valeur des théories scientifiques* (premier semestre) ; — *Les catégories métaphysiques. La philosophie biologique* (second semestre), le samedi à 4 heures un quart. — M. Baudin : *Problèmes de logique* (premier semestre) ; — *De la logique pragmatisme* (second semestre), le samedi à 10 heures et demie.

2° Psychologie : M. Peillaube : *La vie consciente ; la connaissance,* lundi et jeudi à 10 heures trois quarts.

3° Morale : M. Sertillanges : *Commentaire sur la Iª IIæ q.* LV (premier semestre) ; — *La morale internationale* (second semestre), le

mardi à 4 heures ; — *Les fondements de la morale,* le vendredi à 3 heures.

4° Histoire de la philosophie : M. Piat : *De l'idée d'infini de Descartes à Leibniz* (premier semestre) ; — *De l'idée d'infini de Leibniz à Hégel* (second semestre), le jeudi à 8 heures et demie. — M. Simeterre : *Histoire de la philosophie médiévale, le* XIIIe siècle (premier semestre), le lundi à 4 heures ; — *Le problème de la connaissance de Dieu* (second semestre), le vendredi à 4 heures un quart.

5° Phonétique expérimentale et science du Langage : M. Rousselot : le mardi à 3 heures.

6° Conférence de physiologie : *Biologie générale,* le lundi à 9 heures trois quarts, le samedi à 5 heures un quart.

II. Faculté des lettres. — 1° Philosophie : M. Piat : *Principes directeurs de la connaissance* (premier semestre) ; — *Les méthodes* (second semestre), le jeudi à 8 heures et demie.

2° Histoire de la philosophie : M. Piat : *De l'idée d'infini de Descartes à Leibniz* (premier semestre) ; — *De l'idée d'infini de Leibniz à Hégel* (second semestre), le mardi à 8 heures et demie.

Sorbonne. — 1° Philosophie : M. Lalande, suppléant : *Nature et fonctions de la raison* (premier semestre) ; — *Méthode déductive* (second semestre, cours fermé), le vendredi à 2 heures et demie ; — *Logique et méthodologie* (second semestre), le lundi à 2 heures.

2° Sociologie : M. Durkheim : *La morale,* le mardi à 5 heures ; — *Les grandes doctrines pédagogiques à partir du* XVIII *siècle,* le jeudi à 5 heures ; — *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France,* le samedi à 5 heures.

3° Psychologie et philosophie : M. Delbos : *Les théories de la connaissance de la philosophie moderne,* le mercredi à 10 heures et demie (cours fermé).

4° Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl : *La philosophie de Leibniz,* le mercredi à 4 heures trois quarts.

5° Histoire de la philosophie ancienne : M. Rodier : *La philosophie alexandrine,* le samedi à 2 heures et demie.

6° Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences : M. Milhaud : *La pensée mathématique, son rôle dans l'histoire des idées, de Thalès à Euclide.*

7° Laboratoire de psychologie physiologique : M. Binet : *Le mécanisme de la pensée suivant la méthode de Paris.*

Cours libre : M. René Berthelot : *Le principe de continuité et l'idée de variation brusque.*

Aix-Marseille. — M. Blondel : *Sources et orientation des princi-*

paux courants de la pensée contemporaine ; — Les sciences normatives en philosophie ; — Malebranche, Berkeley et Maine de Biran.

Besançon. — M. Colsenet : *Socrate et Platon ; — Renouvier* (premier semestre) ; — *Morale stoïcienne* (second semestre).

Bordeaux. — 1° Philosophie : M. Paul Lapie : *Psychologie des sentiments ;* — Conférence de psychologie appliquée à l'éducation ; — Explication du *Traité de morale de Malebranche* et des *Fondements de la métaphysique des mœurs de Kant ;* — Explication des *Principes de la nature et de la grâce de Leibniz.*

2° Science sociale : M. Richard : *Le problème de la sociologie générale : les lois sociologiques ; — Histoire et organisation de l'enseignement secondaire.*

3° Histoire de la philosophie : M. Ruyssen : *L'École d'Alexandrie, Plotin* (premier semestre) ; — *La morale d'Aristote* (second semestre).

Caen. — M. Robin : *Socrate* (premier semestre) ; — *Le Néoplatonisme* (second semestre).

Clermont-Ferrand. — M. Joyau : *Philosophie de l'Orient, Grèce antésocratique ; — Fondements de la morale.*

Dijon — M. Rey, suppléant : *Études sur l'histoire de la philosophie grecque dans son rapport avec les sciences ; Logique, méthodologie et philosophie des sciences.*

Grenoble. — M. Dumesnil : *Le roman philosophique au* XVIe *siècle ; — Études de philosophie moderne depuis Bacon et Descartes.*

Lille. — Institut catholique.

Université. — 1° Philosophie : M. Penjon : *Platon et Plotin.*

2° Philosophie et science de l'éducation : M. Lefèvre : *Questions de métaphysique ; — L'enseignement secondaire ; — L'éducation de la sensibilité à l'École.*

Lyon. — Institut catholique. — Mgr Blanc : *Principes de Logique et de Métaphysique ; — Histoire de la philosophie contemporaine.* — M. Ollion : *La psychologie scientifique.*

Université. — 1° Philosophie : M. Bertrand : *Le sociologisme en morale ; — Questions traitées au Congrès de psychologie de Genève.*

2° Pédagogie : M. Chabot : *Les droits de l'enfant ; — Morale théorique ; — Psychologie de l'écolier appliquée à l'éducation.*

Montpellier. — M. Foucault : *Les associations d'images.*

Nancy. — M. Souriau : *Esthétique appliquée.*

Poitiers. — M. Rivaud : *Les théories sociologiques de Karl Marx.* (premier semestre) ; — *Les recherches psychologiques appliquées à la pédagogie ; — Questions de Logique.*

Rennes. — M. Bourdon : *Les Sensations.*

Toulouse. — Institut catholique. — M. Michelet : *Morale.* — M. Senderens : *Philosophie des sciences.*

Université. — M. Fauconnet, chargé de cours : *Histoire des doctrines pédagogiques depuis la Renaissance ;* — Questions de sociologie.

BELGIQUE

Bruxelles. — 1° Philosophie : M. Dwelshauvers : *La synthèse mentale et les théories de la liberté ; — Rationnel et irrationnel dans la conscience morale.*

2° Logique : M. Dupréel : *Exposé et critique des principaux systèmes et théorie générale de la connaissance ; — Examen de quelques problèmes que soulève la méthode des sciences particulières, et méthode de la sociologie ; — La science et la philosophie avant Socrate.*

Gand. — M. Hoffmann : Philosophie morale, histoire de la philosophie ancienne, histoire de la pédagogie.

Louvain. — Institut supérieur de philosophie. — Première année. Baccalauréat : M. Nys : *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie ; — La Cosmologie.* — M. Thiéry : *La Physique ; — La Psychophysiologie ; — Exercices pratiques de physique.* — M. Defourny : *L'Économie politique.* — M. Noel : *L'Introduction à la Philosophie et la Logique ; — La Psychologie* (2e partie). — M. Michotte : *La Psychologie* (1re partie) ; — *L'Introduction à la Psychophysiologie.* — M. Meunier : *La Biologie générale.* — M. Ide : *L'Anatomie et la Physiologie.*

Deuxième année. Licence : M. Nys : *Le Temps et l'Espace.* — M. de Wulf : *L'histoire de la philosophie médiévale et de la philosophie ancienne.* — M. Noel : *La Critériologie générale et spéciale ; — Questions spéciales de psychologie.* — M. Michotte : *La Psychophysiologie.* — M. Forget : *La Philosophie morale.* — M. Balthasar : *L'Ontologie.*

Troisième année. Doctorat : M. Deploige : *Le droit naturel ; — La philosophie sociale.* — M. Nys : *Le Temps et l'espace.* — M. Thiéry : Explication du *De anima de saint Thomas ; — La psychophysiologie.* — M. de Wulf : *Histoire de la philosophie médiévale et de la philosophie ancienne.* — M. Noël : *Questions spéciales de psychologie.* — M. Balthasar : *La Théodicée.* — M. Becker : *La Théodicée.* — M. de la Vallée-Poussin : *La Méthodologie mathématique.* — M. Defourny : *L'histoire de la philosophie sociale en Angleterre depuis 1776.*

SUISSE

Fribourg. — M. de Munnynck : *La psychologie de l'assentiment ; — Études sur divers phénomènes religieux ;* — Conférence sur *la psychologie religieuse.* — M. Michel : *Philosophie morale ; — Histoire de la*

philosophie moderne ; — Spinozæ Ethica ordine geometrico demonstrata.

Genève. — 1° Philosophie : M. Adrien NAVILLE : *Théorie de la science ; — Logique.*

2° Psychologie : M. CLAPARÈDE : *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale.*

3° Sociologie : M. DE MADAY : *La lutte des classes ; — Philosophie du droit ; — Législation ouvrière comparée* (premier semestre) ; — *Introduction à la sociologie théorique ; — Philosophie du droit international ; — Philosophie des relations de l'Église et de l'État.*

4° M. GRANDJEAN : *Histoire des doctrines de la connaissance dans la philosophie grecque et moderne ; — La critique de la Raison pure.*

Lausanne. — M. MILLIOUD : *Philosophie ancienne ; — Théorie de la connaissance, problèmes du monde physique ; — Sociologie générale.*

Neuchâtel. — M. BOVET : *Les* XVIIe *et* XVIIIe *siècles ; — Introduction à la philosophie ; — Boutroux : La science et la religion ;* — Pédagogie : *Le développement mental.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

W. WUNDT, OLDENBERG, etc... — *Allgemeine Geschichte der Philosophie.* Un vol. in-8° de 572 pages. Leipzig, Teubner.

A. MEYER. — *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther.* Un vol. in-8° de xv-174 pages. Paris, Alcan.

Dr W. O. LEWIS. — *The fundamental principles involved in D^r^ Ed. Caird's philosophy of religion.* Une broch. in-8° de 64 pages. Leipzig, Quelle und Meyer.

W. HUNZIGER. — *Das Christentum im Weltanschauungs kampf der Gegenwart.* Un vol. in-12 de 154 pages. Leipzig, Quelle und Meyer.

Dr W. HERTZ. — *Les bases physicochimiques de la chimie analytique.* Un vol. in-8° de VI-167 pages. Paris, Gauthier-Villars.

P. FESCH. — *Année sociale et économique en France et à l'étranger.* Un vol. in-8° de 726 pages. Paris, Rivière.

Dr R. BAZARDJIAN. — *Schopenhauer, der philosoph des Optimismus.* Un vol. de 136 pages. Leipzig, Fock.

J. BRIEU. — *La philosophie et la métaphysique sont-elles mortes ?* Une broch. in-8° de 36 pages. Mons, Édition de la Société nouvelle.

Aristotelian Society Proceedings 1908-1909. Un vol. in-8° de 260 pages, London, Williams and Norgate.

Ste THÉRÈSE. — *Œuvres complètes.* Trad. nouvelle par les Carmélites de Paris. Tomes III et IV de 588-590 pages, in-8°. Paris, Beauchesne.

J. DEL VECCHIO. — *Los sumestos filosoficos de la nocion del Derecho.* Trad. M. Castano. — Un vol. in-8° de 212 pages. Madrid, de Reus.

Dr J. KREMER. — *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18 Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.* — Un vol. in-8° de 210 pages. des *Kantstudien*, Berlin, Reuther und Reichard.

Dr AMRHEIM. — *Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart.* Un vol. in-8° de 210 pages des *Kantstudien* Berlin, Reuther und Reichard.

F. W. FOERSTER. — *L'école et le caractère* ; trad. P. Bovet. Un vol. in-16 de 288 pages. Saint-Blaise, Foyer solidariste,

HOBBES. — *Léviathan ;* nouvelle édition. Un vol. in-12, Oxford, Clarendon Press.

P. LOEWENGARD. — *La splendeur catholique ; du Judaïsme à l'Église.* Un vol. in-16 de x-298 pages. Paris, Perrin.

R. GARRIGOU-LAGRANGE. — *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques.* Un vol. in-16 de xxx-312 pages. Paris, Beauchesne.

R. GILLOUIN. — *Kant. Choix de textes avec étude du système philosophique.* Un vol. in-16 de 220 pages. Paris, Louis Michaud.

G. TARDE. — *Introduction et pages choisies par ses fils.* Préface de H. Bergson. Un vol. in-16 de 224 pages. Paris, Louis Michaud.

A. BINET. — *Les idées modernes sur les enfants.* Un vol. in-16 de 346 pages, de la *Bibliothèque de philosophie scientifique.* Paris, Flammarion.

A. LEMERCIER. — *Les pensées de Marc-Aurèle*, trad. française. Un vol. in-16 de xxiv-238 pages. Paris, Alcan.

G. PISTOLEZI. — *L'imitazione, studio di Psicologia.* Un vol. in-16 de 180 pages. Turin, Fratelli Bocca.

J. FONTAINE. — *Le Modernisme sociologique.* Un vol. in-8°, 512 pages. Paris, Lethielleux.

C. LALO. — *Les sentiments esthétiques.* Un vol. in-8°, 278 pages, Paris, Alcan.

J.-A. CHOLLET. — *Nos Morts. Au Purgatoire, au Ciel.* Un vol. in-12, Paris. Lethielleux.

J.-A. CHOLLET. — *La Contribution de l'occultisme à l'anthropologie*, Paris, Lethielleux.

W. JAMES. — *The meaning of truth.* Un vol. in-8°, xx-298 pages, New-York, Longmans.

T. RIBOT. — *Problèmes de psychologie affective.* Un vol. in-16, 172 pages. Paris, Alcan.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 377-10-09.

SAINT ANSELME : SON TEMPS, SON ROLE

La seconde moitié du XIe siècle ouvre une révolution d'où l'Église chrétienne et la civilisation occidentale sortent, non pas rajeunies, mais ressuscitées ; alors s'élaborent les forces qui de la chrétienté d'Occident font le ferment vivifiant du monde. De cette révolution prodigieuse, saint Anselme apparaît comme un vigoureux ouvrier.

I

LA RUINE SOCIALE ET LA RUINE CHRÉTIENNE (III-XIe SIÈCLE)

Depuis de longs siècles, l'Empire s'écroulait, s'émiettait, par secousses progressives et saccadées ; la cité minuscule qui, éclose au Palatin, avait absorbé les peuples de la Méditerranée, après les avoir modelés à son image souffrait maintenant de leurs révoltes. L'empereur a perdu l'Occident aux IIIe et Ve siècles, lors des invasions germaines ; il a perdu l'Orient aux VIIe et VIIIe siècles, lors de l'explosion arabe ; il a presque perdu la péninsule des Balkans environ la même époque, lors de l'infiltration slave. Réfugié derrière les murailles de Constantinople, il parvient sans doute à tenir plusieurs siècles encore ; les discordes de ses ennemis, l'énergie de ses soldats le servent parfois à souhait ; mais jamais il ne recouvre ses anciennes provinces ; jamais ne refleurit, sur les rives du Bosphore, le génie de la vieille Rome. — Et jamais les peuples antiques réveillés au contact des Germains, des Arabes et des Slaves ne réussissent où il échoue : malgré Charlemagne comme malgré Justinien, l'empire méditerranéen ne se relève pas du tombeau ; la civilisation gréco-romaine définitivement s'effondre. Un peu

partout, les propriétaires des grands domaines, affranchis de la tutelle impériale, se laissent emporter au vent des passions, de la cupidité, de l'ambition, de la luxure. Loin de limiter l'anarchie et de soulager la misère, les *seigneurs* l'entretiennent ou ils l'aggravent.

L'Israël nouveau qu'a rêvé Isaïe, que Jésus a fondé et que ses disciples, infatigablement, construisent dans l'Empire, s'il a certainement bénéficié de la paix que Rome apportait aux peuples, souffre gravement aujourd'hui de cet effondrement. Il est vrai que le despotisme dont l'empereur, aux rares pays qui continuent de lui obéir, s'accoutume à charger l'Église, semble bien fait pour dissiper ses regrets. Mais peut-être son sort est-il encore plus lamentable aux pays d'Occident que se sont partagés les Germains. Les efforts réformateurs de saint Boniface, de Charlemagne et de Louis le Pieux n'ont pas produit d'effet durable. La décadence du clergé se précipite. La pratique du célibat est oubliée des prêtres, des évêques, des papes eux-mêmes, soit que le scandale de leurs débauches soulève l'effroi des croyants, soit que les uns et les autres forment des unions pseudo-régulières. L' « hérésie simoniaque » joint ses ravages à ceux qu'exerce l' « hérésie nicolaïte » ; les évêques qui prennent femme n'hésitent pas à *acheter* leur ordination : *aurum dedi, episcopatum accepi,* dit l'un d'eux. Tous ces clercs vivent comme les seigneurs ; c'est que la classe cléricale — je veux dire ses chefs, évêques et abbés — tend à se confondre avec la classe seigneuriale ; les seigneurs confisquent, ils absorbent l'Église. Comme ils bénéficient de la chute de l'Empire, ils travaillent naturellement à procurer la ruine de l'Église : il l'avait protégée, elle l'avait soutenu ; ses privilèges, sa morale, contrarient dangereusement leurs caprices ; ses domaines, enfin, tentent leur avidité. Ils mettent la main sur ceux que possède la paroisse, sur ceux que possède l'évêché ; et comme ces terres sont attachées à la fonction du curé ou de l'évêque, ils mettent la main sur ces fonctions même. Tantôt c'est par la force ou l'intrigue qu'ils en disposent à leur gré. Tantôt, ici encore, un droit nouveau, ou un pseudo-droit, naît de l'injustice qui se prolonge : l'évêché, la paroisse, tombent dans le patrimoine seigneurial. Le seigneur possède alors, héréditairement, le droit de nommer le curé

ou l'évêque ; il manifeste son droit en conférant solennellement l'investiture à l'élu de son choix ; et son droit est identique aux autres droits qu'il trouve dans son héritage : il le lègue, il le donne en dot, il le partage, il le vend. Au xe et au xie siècle, l'Église est devenue la proie des seigneurs, elle est leur chose ; comment s'étonner que ses prêtres aient pris leurs mœurs ; comment s'étonner de la dissolution du clergé ?

Est-il besoin d'insister sur les suites de cette ruine ? *Quod si sal evanuerit, in quo salietur ?* [Matthieu, v, 13]. Si les officiers lâchent pied, comment les soldats tiendront-ils ? Un peu partout la moralité se relâche, ou disparaît : dans cette atmosphère de rapine et de mensonge, de meurtre et de sang, la fleur de sainteté ne peut plus s'épanouir. La pensée chrétienne meurt étouffée : la compilation se substitue à l'effort vivant des âmes qui veulent comprendre (1). La conquête chrétienne s'arrête, puis elle recule : la barbarie païenne recouvre de ses flots les terres que lui a arrachées l'Évangile. Dans tous les domaines la mort accomplit son œuvre (2).

II

LA RÉVOLUTION GRÉGORIENNE (1049-1153)

Mais soudain, avec un fracas de bataille, l'œuvre de résurrection commence. Il fallait, ou que l'Église mourût, ou qu'elle se libérât de la tyrannie seigneuriale. Guidée par deux groupes de saints, l'Église prend le second parti : elle tente un colossal effort pour reconquérir sa liberté. C'est la Révolution Grégorienne.

L'effort des âmes qui, malgré tout, se sont obstinées dans la foi, dans l'espérance et dans l'amour, l'a mystérieusement pré-

(1) Un fait symbolise cette décadence intellectuelle : l'Église oublie la tradition romaine, de si capitale importance, sur la valeur objective des sacrements. [Voir aussi la médiocrité des écrivains du vii, viii, ix, xe siècles, Scot Erigène mis à part.]

(2) Qu'il me soit permis, à ce propos, de renvoyer le lecteur à mon *Histoire de l'Eglise à l'époque méditerranéenne : le Christianisme et l'Empire ; le Christianisme et les Barbares*, [*Avenir du Christianisme*, I, 4 et 5, Paris, Bloud, 1910].

parée ; mais c'est l'union de deux forces qui l'a accomplie. Les évêques de Rome ont reçu en héritage de saint Pierre, mort à Rome, le privilège que lui conférait Jésus sur le chemin de Césarée de Philippe ; et la vénération que les chrétiens d'Occident ont vouée au portier du Paradis a entretenu et fortifié parmi les foules, à l'âge seigneurial, le prestige de la papauté romaine ; elle représente une puissance encore insoupçonnée. La congrégation de Cluny attire, au contraire, avec les regards du monde, l'espérance des vrais chrétiens survivants : elle n'a reçu du Seigneur Jésus, ni directement, ni indirectement, aucun pouvoir ; mais ce sont des saints qui la dirigent, les Odon et les Mayeul et les Odilon ! Ils ne croient pas pouvoir se sauver sans sauver leurs frères ; ils se lancent intrépidement, sans autre mandat, dans la lutte contre les seigneurs ; et ils imaginent, pour briser la multiplicité de leurs prises locales, un système de centralisation rigide : un seul abbé régentera tous les monastères qui relèvent de Cluny. — Un jour, Cluny et la papauté font alliance : tous deux chargent d'un même élan l'ennemi ; ce jour-là, l'avenir est sauf.

Les Grégoriens — j'aime à appeler du nom du plus grand d'entre eux, Grégoire VII, les héros de ce parti révolutionnaire, — les Grégoriens visent les seigneurs qui nomment les curés ; ils visent surtout les comtes qui nomment les évêques, soit que ces comtes aient réussi à ressusciter à leur profit la dignité royale, soit qu'ils n'y soient pas parvenus ; ils visent, par dessus tout, le roi de Germanie, qui s'est fait donner la dignité impériale, qui a conquis le pouvoir à Rome, et qui entend nommer à sa guise l'évêque de Rome, comme les autres évêques des pays qui lui obéissent. Derrière les seigneurs et les comtes, derrière les rois et l'empereur, les Grégoriens visent des idées : ils veulent supprimer le désordre des mœurs, le mariage des prêtres, l'achat des ordres, l'investiture des clercs par les laïques ; ils veulent ressusciter le célibat ecclésiastique, la liberté des élections, épiscopales ou pontificales ; ils veulent — c'est leur fin suprême, — faire refleurir la vie chrétienne ; ils veulent, — c'est la condition du succès, — organiser la domination de la papauté sur l'Église universelle. — Mais parfois, bien qu'un même idéal rapproche leurs cœurs, ils se divisent sur la

conduite à suivre. Tantôt ce sont des raisons théoriques qui les opposent : pour recouvrer sa liberté l'Église doit-elle abandonner ses terres ; si elle garde ses terres, par qui en faire investir ses dignitaires ; si elle garde ses terres et parvient à abolir l'investiture laïque, doit-elle interdire à ses évêques la prestation du serment vassalique ? Tantôt ce sont des faits qu'ils n'apprécient pas de la même manière : voici un roi, très puissant, qui lutte avec énergie contre le nicolaïsme, mais entend toujours disposer des évêchés ; un autre favorise de même les réformes, mais veut garder la haute main sur les élections épiscopales : quelle conduite tenir vis-à-vis de Guillaume le Conquérant, roi d'Angleterre, vis-à-vis d'Henri III, roi de Germanie? Et je ne parle pas des incidents, parfois si inattendus, qui tout d'un coup bouleversent le champ de bataille au cours de cette longue guerre de l'indépendance chrétienne, 1049-1153 ; et je ne vise pas davantage la diversité de tous ces tempéraments de saints, d'ascètes, de rêveurs, de politiques, d'ambitieux, qui collaborent au grand œuvre.....

Nouveau Lazare, l'Église sortit du tombeau : hier encore, son corps tombait en décomposition. La réforme du bas clergé, sans doute, est à peine commencée ; mais l'épiscopat, en grande partie, se renouvelle. La papauté, surtout, est arrachée à la troupe fangeuse des barons romains, qui si longtemps l'ont dégradée ; elle est libérée de la capricieuse tutelle des rois de Germanie, son indépendance confiée à la vigilance d'une assemblée très peu nombreuse, les cardinaux évêques ; on espère que l'épée brutale des Normands pourra la défendre à l'occasion contre les ambitions impériales. Son action religieuse s'appuie sur les légats, les Cluniciens, et sur les autres moines ; son action sociale s'exerce avec une efficacité chaque jour croissante de par les succès de « la politique censière » qui tend à transformer les comtes, les rois, l'empereur, en « censiers », en « recommandés » de l'apôtre Pierre et de son vicaire, c'est-à-dire à renforcer d'un lien juridique défini (le lien vassalique) le rapport purement religieux qui unit les chrétiens au chef de l'Église. Le mariage des prêtres et la vente des ordres sont solennellement condamnés ; la seule volonté des laïques ne confère plus au premier venu la dignité de successeur des apôtres, les sei-

gneurs et les rois consentent à partager avec les chefs de l'Église le droit d'investir les évêques. La foi commune, régénérée dans la tourmente, produit une merveilleuse floraison de saints ; elle recommence de travailler l'âme de ces foules qui, en Italie par exemple, ont été d'un si solide appui aux révolutionnaires chrétiens lancés contre les évêques seigneuriaux ; si les mœurs restent trop souvent grossières et violentes, l'extraordinaire rigueur des pénitences trahit avec éclat la résurrection de l'idéal évangélique. La pensée chrétienne, tout d'un coup, se reprend à scruter les énigmes de la nature et à méditer les mystères de la foi (1). La conquête chrétienne repart d'un bel élan, au sud et au nord, contre l'Islam et contre les Païens, tandis qu'une paix relative restreint chaque jour plus étroitement le fléau des guerres féodales. Après la lutte pour la liberté, c'est l'heure des pacifiques et religieuses moissons ; après les batailles de Grégoire VII (1049-1109), c'est le triomphe de saint Bernard (1109-1153).

Mais ce serait mal apprécier l'importance de la Révolution Grégorienne que d'y rattacher seulement l'essor de l'Occident et les progrès de l'Église au XIIe siècle : elle marque encore — si nous jugeons bien — les débuts d'une grande époque historique, laquelle prend fin au temps de la Révolution Française : on l'a trop souvent oublié. *Avant la Révolution Grégorienne,* c'est en Orient qu'il faut chercher, avec les débris du vieil Empire, le cœur défaillant de la civilisation : la grandeur, la puissante originalité de Charlemagne tiennent aux intentions qu'il eut — elles furent très hautes, — plutôt qu'à l'œuvre qu'il accomplit — elle s'effondra aussitôt ; — on sent que les germes d'avenir travaillent sourdement en ces pays, mais l'heure n'a pas encore sonné, où ils lèvent. *Après la Révolution Française,* ce n'est plus

(1) Certains faits attestent cette renaissance commençante. Chartres devient le centre d'un mouvement intellectuel où quatre courants confluent : le courant augustinien, le courant isidorien, le courant néo-platonicien (qui dérive de Scot Erigène), le courant arabe (antérieur sans doute à Gerbert). Voir l'œuvre des élèves de Fulbert + 1028, Béranger de Tours + 1088, Lanfranc du Bec + 1089, Roscelin de Compiègne ; celle de la génération suivante : Guillaume de Champeaux, Odon de Tournai, Anselme de Laon, Manegold de Marbach, pseudo-Bède, qui paraissent avoir été les contemporains, assez exactement, de saint Anselme de Cantorbéry ; celle enfin qu'ont accomplie Abélard, Hugue de saint Victor et leurs émules, [1110-1120 aux environs de 1150].

dans le seul Occident qu'il faut chercher les ouvriers du progrès humain ; à l'est et à l'ouest, en Russie et en Amérique, deux sociétés apparaissent qui travaillent désormais avec lui à transformer la face du monde. — Et l'unité de ces huit siècles (XI-XVIII) semble plus frappante encore à qui envisage leur évolution « du dedans », si j'ose ainsi dire : à la période *d'organisation* féodale (XI-XIII) succède et s'oppose une période de *désorganisation* individualiste (XIV-XVI) où sont battues en brèche toutes les tendances, sociales, intellectuelles, religieuses, qui se développaient avec tant de vigueur à l'âge précédent ; voici venir, enfin, la période de *réorganisation* absolutiste (XVI-XVIII) où se balancent et composent les efforts antithétiques des périodes antérieures (1). En aucun domaine, semble-t-il, on ne peut suivre l'évolution de la vie chrétienne en Occident de 1049 à 1789 sans constater ce rythme ternaire. — Et, sans contredit, c'est à la seconde moitié du XIe siècle que le mystérieux ébranlement commence.

III

LE ROLE D'ANSELME (1063-1109)

Un homme incarne avec un éclat prestigieux la pensée chrétienne qui ressuscite à ce moment : l'italien Anselme, né à Aoste en 1033, prieur de l'abbaye du Bec (Normandie) en 1063, archevêque de Cantorbéry (Angleterre) en 1093, mort le 21 avril 1109.

Deux influences contraires ont combiné leur action pour former son génie. Les tristes évêques qui se sont mérité — on devine par quels exploits — le surnom de « taureaux lombards » ont laissé un souvenir, suscité une légende qui devaient froisser jusqu'au tréfonds sa nature ardente et fine (2). Quelle

(1) Au point de vue spéculatif, l'*aristotélisme* renaît et prédomine aux XII-XIIIe ; l'*anti-aristotélisme* aux XIV-XVe ; au XVI-XVII-XVIIIe, on travaille à *refaire Aristote en le corrigeant.*

(2) Le père d'Anselme, Gundulphe, est venu de Lombardie s'établir à Aoste ; sa mère, Ermemberge, était originaire d'Aoste.

séduction, au contraire, n'a pas excercée sur elle l'exquise vallée où se passa son enfance ! Il aimait à raconter que le ciel lui apparaissait alors comme un palais étincelant, caché dans les nuages, tout au haut des cimes neigeuses qui dominaient sa maison. La grandeur et la pureté des Alpes se réfléchissaient dans son âme ; elles y déposaient ce sens de la beauté qui l'enchaînera quelque temps au site merveilleux d'Avranches (1). La montagne défend ses enfants par la difficulté de son accès ; mais il faut dire aussi que la splendeur de ses paysages, la limpidité de son ciel, l'éblouissement de ses glaciers, la majesté de ses forêts sombres, le calme silence, tout d'un coup déchiré par le sifflement des marmottes, qui règne sur ses hauteurs, tout concourt à détacher les âmes des agitations du monde, à les pacifier, les épurer, les élever, les recueillir en soi, et en Dieu. A ce moment même, c'est à la montagne que se confient Jean Gualbert, à Vallombrosa ; Romuald, aux Camaldoli ; Bruno, à la Grande Chartreuse ; Paul et Barthélemy, en Calabre ; et c'est sur les chauves hauteurs de la Verne que le pauvre d'Assise recevra bientôt les stigmates... Il se trouvait qu'à la montagne amie de Dieu un saint, alors, prêtait sa voix : l'archidiacre d'Aoste, Bernard de Menthon, évangélisait avec amour la Tarentaise, la Maurienne et le Piémont ; et son exemple surexcitait dans les vallées, autour de lui, les énergies chrétiennes, y semait des images, des désirs, des rêves qui devaient lever un jour en fruits de sacrifice et de sainteté (2). Ainsi se formait l'âme mystique et douce du jeune saint.

(1) Anselme avait une âme de poète : voir la multiplicité des comparaisons dont il aime à se servir [Eadmer : *Liber de S. A. similitud*]. — Touchant l'influence des Alpes sur Anselme, voir Eadmer : *Vita Ans.* I. 2 : « audito unum Deum sursum in cœlo esse, omnia regentem, omnia continentem, suspicatus est, utpote puer inter montes nutritus, cœlum montibus incumbere in quo et aulam Dei esse eamque per montes adiri posse. Cumque haec sæpius animo volveret, contigit ut quadam nocte per visum videret se debere montis cacumen ascendere... ; se veraciter in cœlo et ex pane Domini refectum fuisse credebat. [P. L. 158. 50].

(2) Il mourut en 1081. Voir, sur lui, les *Acta Sanctorum;* 15 juin 1074 (ou 550. 3e éd.) ; et les *Analecta Boll.* XIV. 342 et XVII. 481. — De Bernard de Menthon rapprocher, à une époque un peu antérieure, l'Archevêque de Ravenne, Jean 983-997, qui pour obéir aux exhortations de Romuald, se retire au val de Suse, au mont Caprasio, et y mène la vie d'ermite [Savio : *Antichi vescovi d'Italia.* I. 336]. [Le nom d'Anselme avait été porté par deux évêques d'Aoste, vers 923, vers 990-1025].

Mais Anselme n'est pas seulement un chrétien mystique ; c'est encore un ami confiant de la raison, un noble rationaliste : comme Augustin, ce grand croyant tend de tout son effort à comprendre ce qu'il croit. La méditation l'attire, non l'apostolat ; l'ambition intellectuelle le dévore, non la fièvre de l'ascétisme ; durant toute sa vie, l'ivresse de la pensée le possède ; durant sa jeunesse surtout, le désir de devenir un maître illustre l'obsède. Après avoir enseigné tout le jour, il passe la nuit à écrire : qui sait s'il ne pourra pas balancer la gloire de cet autre Italien qu'est Lanfranc ? L'avenir, la réflexion apaiseront cette fièvre ; mais jamais elle ne disparaîtra tout à fait : sur son lit de mort, à soixante-seize ans, il médite encore sur le problème de l'origine de l'âme (1), il supplie Dieu de lui donner assez de vie, assez de force, pour qu'il puisse le résoudre ; qui donc, après lui, serait capable d'un tel effort ? Son regard va droit aux questions qui commandent les autres : la question de Dieu, laquelle domine toute la philosophie naturelle que la raison tâche à construire ; le dogme de l'Incarnation, qui enveloppe tous les mystères que la révélation propose à la foi. Et sa méthode ne manifeste pas moins clairement ses aspirations les plus profondes : c'est par *des raisons nécessaires, rationibus necessariis,* qu'il prétend démontrer, ici, l'existence de Dieu, là, la réalité de l'Incarnation ; il veut faire voir LEUR NÉCESSITÉ (2). C'est dire avec précision quelle pleine et joyeuse confiance lui inspire la valeur de la raison, son pouvoir de saisir le réel et d'atteindre l'être. Adieu la méthode de compilation et les enfilades de

(1) Noter que ce problème, et le problème de l'intellect unique, occupent en ce moment Manegold et pseudo-Bède.

(2) Monologion... et Proslogion... ad hoc maxime facta sunt ut, quod fide tenemus de divina natura et de suis personis præter Incarnationem necessariis rationibus, sine Scripturæ auctoritate probari possit. [PL. 158, 272.]

(Prior liber)..., remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de eo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter... monstratur non minus aperta ratione... naturam humanam ad hoc institutam esse ut aliquando immortalitate beata totus homo id est in corpore et in anima frueretur : ac necesse esse ut hoc fiat de homine, propter quod factus est, sed nonnisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia quæ de Christo credimus fieri oportere [P. L. 158. 361-362. Cf. 364 c. : oportebat namque ut... et tout le chapitre IV du livre I],

Sur les tendances synthétiques de sa pensée, voir aussi *de casu diaboli*, 12 : opus est ut tu ea quæ dicam non sis contentus singula tantum intelligere, sed omnia simul memoria quasi sub uno intuitu colligere. [P. L. 158. 311].

textes; la raison, révélation divine incomplète, mais véritable, suffit au labeur spéculatif (1) : la *dialectique* est née.

Croyant mystique, rationaliste hardi, il faut ajouter qu'Anselme fut encore — et ce nouveau contraste achève de caractériser sa figure — un homme politique et un diplomate. Les ducs de Normandie étaient beaucoup plus puissants que la plupart de leurs égaux : tous leurs vassaux relevaient d'eux *directement*, et, les Bellême mis à part, aucun d'eux n'exerçait grande autorité ; leur action sur l'Église locale s'en trouvait encore renforcée. Devenus rois d'Angleterre, ils tendent naturellement à transporter dans l'île conquise, mais non domptée, le système politique qui, sur le continent, fait leur force : ils combattront la hiérarchie des seigneurs, ils tiendront le clergé dans leur main. Guillaume le Conquérant refuse de se recommander à saint Pierre ; il contrôle les excommunications et les appels en cour de Rome, la venue des légats et la tenue des conciles ; il exige que les évêques reçoivent de lui l'investiture ; il dépose la plupart des évêques indigènes. Son fils et

(1) Fides... nostra contra impios ratione defendenda est ;... illis... rationabiliter ostendendum est quam irrationabiliter nos contemnunt. Nam christianus per fidem debet ad intellectum proficere non per intellectum ad fidem accedere aut si intelligere non valet a fide recedere. [P. L, 158. 1193. c. Cf. 364]

Ratio quæ et princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine [PL. 158, 265].

Cf. dans Rousselot : l'*Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, p. 169, une expression jolie et juste sur « l'impression de rationalisme, d'évacuation du mystère » que donne Anselme. *Abélard ne pratique pas d'autre méthode qu'Anselme*. N'est-ce pas d'Anselme que dérivent ses théories sur la connaissance qu'ont eue les Païens du mystère de la Trinité, sur la vertu condition de la science, sur le rôle de la raison analysant et fouillant la croyance, sur la distinction des deux problèmes que l'on peut se poser touchant les mystères (*an sit? qualiter sit?*), sur la nature de l'intelligence conçue comme une quasi-révélation divine [Cf. Augustin et Plotin]. Abélard est, beaucoup plus qu'on ne croit, un disciple d'Anselme. [Noter, au sujet de l'influence d'Anselme, que l'argument ontologique a passé inaperçu au XIIe siècle].

Comparer ce que dit Clerval : *Écoles de Chartres*, p. 267-268 de la méthode purement rationnelle et strictement autonome des Chartrains ; et les tendances du mystérieux pseudo-Bède (*de constitutione mundi*).

Noter, du reste, que ce rationalisme hardi [inutile de dire que je prends le terme au sens étymologique] s'allie, ou plutôt se subordonne, à la foi mystique de son auteur. « (Non) quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam » [PL. 158, 227] ; cf. 265 et la formule qu'il aime à répéter : « Nisi credideritis, non intelligetis ». L'influence de saint Augustin [l'âme miroir de Dieu] est très frappante en tout ceci. Sur quoi, voir les études qui suivent. Je ne veux, en ce moment, que marquer les traits fondamentaux de la physionomie d'Anselme en rappelant les phases principales de son histoire.

successeur Guillaume II le Roux [1086-1100] va plus loin : il laisse vacants évêchés et abbayes pour en encaisser les revenus ! Cantorbéry est du nombre ; seulement, un jour qu'il est malade, craignant la mort, il se décide à y nommer un évêque, et c'est Anselme qu'il choisit. Façonné aux habitudes des Normands depuis son entrée au monastère [1060], pourra-t-il manquer de servir leur politique ? Voici pourtant que le roi et l'évêque entrent en conflit : l'évêque se mêle de reconnaître le pape Urbain II sans que le roi le lui ait permis ; l'évêque s'en va à Rome, consulter le pape ; l'évêque ose protester contre les exactions qui frappent l'Église ! Pareille liberté n'est pas tolérable : selon le césaropapisme des Normands et des Germains, — pour ne rien dire des Byzantins, — le véritable chef de l'Église nationale n'est pas le pape, c'est le roi. Guillaume le bannit, 1097. Si Henri Ier Beauclerc, son successeur, le rappelle [5 août 1100], la guerre recommence bientôt : durant son exil, Anselme a assisté aux conciles d'Urbain II, il s'est lié avec les théoriciens du parti ; ce grand dialecticien n'a pas eu de peine à saisir le lien *nécessaire* qui unit, de son temps, à la cause de la réforme religieuse, la cause de l'autorité papale ; le voici maintenant qui refuse de prêter hommage au roi pour son évêché, 1101. La bataille dure jusqu'en 1107. Anselme lutte avec fermeté, avec modération, avec habileté aussi : c'est au moment où la crise décisive approche qui oppose Henri Beauclerc et Robert Courteheuse, qu'il menace d'excommunier le roi ; avant qu'elle n'ait éclaté, il lui a permis d'épouser une descendante des rois saxons qui légitimera son pouvoir, — bien qu'elle fût entrée au couvent, contrainte assurait-elle. Et lorsque l'accord est rétabli, le roi gardant le serment féodal des évêques, mais renonçant à les investir par la crosse et par l'anneau (1), l'ancienne confiance semble reparaître entre les

(1) Voici quelques dates. Au concile de Lambeth, novembre 1100, Anselme décide les évêques à autoriser le mariage d'Henri Beauclerc avec la fille du roi Malcolm et de Marguerite (sœur d'Edgar Etheling) : il s'appuie sur les décisions d'un concile tenu par Lanfranc, 1075 ; au même moment, Anselme refuse de recevoir de la main du roi l'investiture de son bénéfice épiscopal et il refuse de lui prêter l'habituel serment de fidélité. D'où réclamations de Henri à Rome, qui l'envoie promener, été 1101 [Mansi, xx, 1058 ; P. L. 159, 426]. — Alors, nouvelle tentative du roi auprès d'Anselme ; second refus d'Anselme ; second recours du roi à Rome, il menace ; le pape Pascal II maintient l'interdiction des investitures

adversaires de la veille : le pacte qui vient d'être conclu fait heureusement la part des intérêts légitimes qui se combattent ; il annonce et prépare le traité qui bientôt pacifiera la Germanie. L'archevêque de Cantorbéry meurt dans la paix, honoré de la confiance des papes, entouré de la vénération publique, chef très admiré et très aimé de l'Église d'Angleterre (1). Le maître qui ranima avec tant d'audace et de bonheur la raison chrétienne engourdie, a joué un rôle décisif dans la bataille où la vie chrétienne ressuscita.

A. DUFOURCQ,
Professeur à l'Université de Bordeaux.

laïques, à deux reprises, 1102-1103 [Mansi, xx, 981, 1061]. — Troisième tentative du roi anglais auprès du pape : son ambassadeur, Guillaume de Warelwast, est accompagné par Anselme, qui s'arrête longtemps au Bec [avril 1103]; Pascal II refuse de céder, 23 novembre 1103 [Mansi, xx, 1000-1023], Anselme est banni et ses revenus confisqués. — Pascal excommunie les conseillers du roi, mais non le roi [Mansi, xx, 1183], au concile de Latran, mars 1105 ; en juillet 1105, Anselme menace d'excommunier le roi lui-même qui, pris de peur, demande une entrevue [elle a lieu à Laigle, 21 juillet 1105], rend ses biens au prélat, renonce à l'investiture, mais insiste pour garder l'habituel serment de vassalité des évêques : ce sont aussi ses vassaux. L'examen de cette dernière question est réservé au pape par Anselme. Pascal II répond à ces avances en relevant de l'excommunication ceux qui ont reçu l'investiture du roi, 23 mars 1106, et en acceptant les propositions du roi. Nouvelle entrevue d'Anselme et du roi, au Bec ; concordat de Londres, août 1107 [Mansi, xx, 1227 ; P. L. 159, 465].

La femme et la sœur de Henri, Mathilde et Adèle (de Blois), qui vénèrent grandement Anselme, se sont souvent entremises. — Au cours de la querelle, avec l'assentiment du roi, un concile s'est réuni à Saint-Pierre de Londres, octobre 1102, qui a combattu la simonie et le nicolaïsme, et que présidait Anselme. [Cf. les conciles de Winchester de 1070 et 1076, le concile de Londres de 1108.]. — Le conflit de Henri Ier et de son frère aîné Robert Courteheuse, qui est précisément contemporain de la querelle ecclésiastique, l'illégitimité du roi, ces deux faits l'ont sûrement incliné à la modération : il a craint de jeter Anselme dans les bras de son rival ; c'est seulement en 1106 que Courteheuse est écrasé à Tinchebray. « Les conséquences politiques de la lutte furent d'unir plus étroitement le clergé et le peuple et d'imposer au roi la conviction que, si absolu qu'il fût, il y avait des zones de la vie et de la pensée où il lui fallait admettre l'existence de la liberté » [W. Stubbs : *Histoire constit. de l'Angleterre* (trad. fr. Petit-Dutaillis-Lefebvre). I, 1907, 386-387]. Saint Anselme a indirectement, mais effectivement contribué à susciter le mouvement d'où sortirent la Grande Charte et le Parlementarisme anglais [Voir aussi le jugement de Green, et Bémont : *Chartes des libertés anglaises*].

(1) On sait les origines traditionnelles de la primatie de Cantorbéry, et qu'elle ne fut jamais efficacement combattue. Anselme la confirma ; il obtint de Pascal II, que l'Archevêque de Cantorbéry fût désormais *legatus natus* pour l'Angleterre. — [Noter que son dévouement à la papauté ne l'a pas empêché de se montrer favorable aux liturgies locales, P. L. 158, 552.]

LE MILIEU PHILOSOPHIQUE

A L'ÉPOQUE DE SAINT ANSELME

I

On ne voit guère une haute montagne se dresser solitaire au milieu d'une plaine unie. On ne voit guère non plus un homme de génie surgir d'une société dans l'enfance. Le génie est sans doute un don de la Providence ; elle accorde à certains hommes, quand il lui plaît, des facultés exceptionnelles. Mais ces facultés ont besoin, pour se développer, de trouver un terrain déjà préparé, des idées déjà fécondées par un commencement d'élaboration, une société assez éclairée pour comprendre leurs conceptions et leur donner cette auréole de gloire, sans laquelle les talents les plus élevés restent sans valeur, comme ces graines qui n'arrivent point à germer parce qu'elles n'ont trouvé ni humidité ni chaleur.

Le génie est donc à la fois le produit de la nature et du milieu social. Pour qu'il se forme, il faut une société déjà en progrès, et à son tour il imprime une nouvelle impulsion au progrès général.

Nous voudrions montrer dans quel milieu s'est formé saint Anselme, ce qu'il en a reçu et ce qu'il lui a apporté.

Après la chute de l'empire romain, l'Europe retombait peu à peu dans la barbarie. On trouvait bien, çà et là, des hommes ayant conservé la culture latine. Boëce, Cassiodore, Grégoire de Tours, Bède le vénérable, etc., la plupart hommes d'église, car l'église était le seul asile de tout ce qu'il y avait à cette époque d'aspirations élevées et de souci du labeur intellectuel. Mais l'église à son tour fut bientôt envahie par les barbares. On vit des prêtres sachant à peine lire le latin. On vit des abbés jeter au feu les essais d'un moine intelligent qu'ils étaient incapables de comprendre. Il suffit de consulter les travaux philo-

sophiques d'un Isidore de Séville ou d'un Alcuin pour constater qu'ils s'adressaient à des hommes incapables d'une réflexion approfondie. Le génie de Charlemagne, grand homme de guerre et grand administrateur, suspendit un moment la décadence, ce fut comme un éclair dans la nuit. Avec les querelles intestines de ses successeurs, et les invasions des Normands, les ténèbres redevinrent presqu'aussi épaisses. Le xe siècle fut une époque de désolation. Partout des guerres privées ; aucune sécurité pour les personnes ; les champs dévastés. La culture devient impossible. La famine en est la suite et amène des scènes de cannibalisme.

Tout n'était pas perdu cependant, et la réaction allait commencer.

Une certaine culture littéraire s'était toujours conservée en Italie au siège de la Papauté. Il en fut de même en Espagne sous les rois Visigoths, jusqu'au moment où l'invasion sarrasine vint séparer cette contrée pour un temps du reste de la chrétienté. Mais l'Irlande, convertie par saint Patrice et mieux à l'abri des invasions, développa pendant plusieurs siècles une sérieuse culture philosophique et littéraire. C'est de ce pays et de l'Angleterre bientôt initiée à ce mouvement que sortirent Colomban, le restaurateur dans les Gaules de la vie monastique, saint Boniface qui convertit les Allemands, Alcuin qui rétablit en France les écoles sous Charlemagne, et ce génie puissant, mais d'une hardiesse téméraire, qu'on a appelé Scot Érigène et qui fit connaître à l'Occident les ouvrages de saint Denys l'aréopagite. Après Charlemagne presque toutes les écoles disparurent, devant les invasions des Normands au nord et des Sarrasins dans le sud. La tradition du savoir fut conservée toutefois dans quelques couvents du centre, en Suisse et dans les provinces rhénanes.

Mais enfin la tranquillité fut rétablie par la double intervention de l'Église et de la royauté. L'Église par ses censures arrêta le fléau des guerres privées. Par l'institution de la Trêve de Dieu, elle avait réduit à quatre-vingts jours par an le temps où les barons pouvaient donner carrière à leurs fantaisies belliqueuses. La royauté de son côté en cherchant à réaliser un titre qui n'était d'abord qu'une vaine parure, réduisit

peu à peu les vassaux à n'être plus que les gouverneurs héréditaires de leurs fiefs. Dès lors l'anarchie fut entravée et le régime féodal devint une institution régulière permettant le développement du bien-être et de la civilisation.

L'ordre était à peine rétabli que les races européennes donnèrent l'essor à ce sentiment de curiosité, à cet amour du savoir qu'elles semblent avoir hérité de la race grecque. Les écoles se multiplièrent de toutes parts. Dans cette Europe qui ne formait pour ainsi dire qu'une seule nation dans une seule foi chrétienne, les écolâtres, comme on les appelait, acquéraient promptement, s'ils avaient montré du talent, une réputation universelle. De toutes parts on accourait pour entendre un maître en renom. Les plus grands voyages n'effrayaient pas. Du fond du nord, de la Pologne, de la Suède, on ne regardait pas à faire le voyage de France ou d'Italie pour prendre part aux leçons d'un professeur célèbre. On y mettait des mois, quelquefois des années. L'étudiant pauvre quêtait sur sa route pour pouvoir continuer son voyage. Beaucoup finissaient par s'établir dans le pays où ils avaient atteint le but de leur pélerinage.

Il faut convenir toutefois que l'amour de la science n'était pas le seul mobile qui entraînât ces foules. L'étude était le grand chemin des hautes dignités ecclésiastiques. On disait naguère que tout soldat a dans sa giberne le bâton de maréchal. On eût pu dire de même que tout étudiant avait dans sa bible une mitre d'évêque. Aussi l'étude principale à cette époque était la théologie. Si l'on étudiait le trivium et le quatrivium, c'était comme une préparation à la science sacrée Il importe de relever cette circonstance, car elle détermine l'allure de la science pendant tout le moyen âge. La grande préoccupation fut toujours la théologie. On ne trouverait point dans les ouvrages de saint Anselme un traité dont l'objet dernier ne fût la théologie. C'est pourquoi il disait qu'il fallait croire pour comprendre, car la première base de la théologie est la foi dans l'autorité de l'Église, et il est inutile d'approfondir les décisions de cette autorité, si d'abord on ne la reconnaît pas.

Par la suite, les universités firent une grande place à la

philosophie, mais ce fut encore parce qu'on la jugeait nécessaire pour donner à la théologie tout son développement, absolument comme aujourd'hui le physicien qui veut approfondir sa science est obligé d'étudier d'abord les hautes mathématiques, indispensables pour formuler les grandes théories et les conduire à des résultats pratiques.

Est-ce à dire qu'au moyen âge on ne fit aucun cas de la raison et qu'on ne se confiât qu'à l'autorité? Ce serait tout-à-fait méconnaître l'esprit des docteurs, même de la première époque. L'étude des auteurs anciens, précisément parce qu'on n'en avait qu'un petit nombre, avait singulièrement aiguisé les esprits. On voulait y découvrir l'explication de toutes choses, et pour y arriver on retournait leurs affirmations de mille manières. Aussi trouve-t-on, dans les écrits de ces hommes, des subtilités à rendre jaloux nos plus ingénieux sophistes. Témoin la question des universaux, qui ne cessa d'entretenir les discussions depuis le temps de Charlemagne et que la grande époque scolastique a remise à la place qui lui convient. La vérité est que si l'on croyait sans hésiter aux enseignements de l'Église, on attachait une grande importance à se rendre compte rationnellement de toute chose, même des motifs de sa croyance. Dès l'aube de la renaissance des études, nous voyons Gerbert, écolâtre à Reims avant d'être pape, intituler un de ses traités : *De l'usage de la raison, de rationali et ratione uti.* On peut trouver même dans saint Anselme la preuve de cette tendance rationnelle des hommes du moyen âge. Il déclare avoir rédigé le Monologium à la demande de ses religieux, ceux-ci ayant manifesté le désir d'avoir une preuve de l'existence de Dieu par la raison seule, sans faire appel l'écriture ni aux Pères.

II

Quel était l'état des écoles au moment où parut saint Anselme? L'école palatine, fondée par Charlemagne — avait disparu devant l'invasion des normands, après avoir donné à l'Église un nombre considérable d'évêques et de religieux

instruits. Mais l'école de Fulda, fondée presqu'en même temps, et qu'illustra Raban Maur, paraît avoir été continuée avec un certain succès par Haimon qui fut évêque d'Halberstadt. Un élève d'Haimon, Heiric, ouvrit une école à Auxerre ; son disciple Remi d'Auxerre allait enseigner à Reims. L'école de Reims devint bientôt un centre réputé de culture scientifique sous la direction de l'illustre Gerbert, vers 972. Ce puissant esprit résumait en lui seul toute la science de son temps.

Gerbert eut pour élève le roi Robert le Pieux en 984. Ce prince joignait un grand dévouement à l'Église à un goût très vif pour l'étude. Il acquit même dans la musique sacrée une plus pure célébrité que celle du diadème.

Robert eut pour condisciple un autre étudiant destiné à exercer une beaucoup plus grande influence sur le mouvement intellectuel. Il s'appelait Fulbert. Fulbert, après avoir suivi les leçons de Gerbert, quitta Reims pour aller à Chartres où existait déjà un cours de médecine. Là, il prit les fonctions d'écolâtre et enseigna le trivium et le quatrivium. Bientôt, par la protection du roi Robert, il devint évêque de Chartres (1007). Il n'abandonna pas pour cela son enseignement qui se manifesta avec tel éclat, que l'école de Chartres acquit bientôt une réputation européenne. Les étudiants accouraient en foule et allaient ensuite fonder des écoles dans toute la France du nord.

Être écolâtre était le premier pas pour arriver à un siège épiscopal. Un grand nombre d'évêques de cette époque avaient été écolâtres : tels Yves de Chartres, Hildebert du Mans, Baudry de Rennes, Albéric de Bourges, Ulger d'Angers, Gautier de Mortagne évêque de Laon, Gilbert de la Porrée évêque de Poitiers, etc., etc. A leur tour les évêques, en entrant en fonctions, avaient pour premier souci d'établir une école près de leur cathédrale. S'ils avaient la chance de rencontrer un écolâtre éminent, c'était une gloire pour leur administration et une fortune pour le pays.

A la mort de Fulbert, en 1028, son école fut continuée par Evrard qui fit condamner les manichéens d'Orléans, puis par Hildegaire, Sigon, Bernard de Chartres, Thierry de Chartres. L'influence de l'école de Chartres dura jusqu'au commence-

ment du XIIe siècle, époque où elle fut éclipsée par l'université de Paris. Comme cette école est contemporaine de saint Anselme, il importe de se rendre compte de la direction qu'elle imprimait aux esprits.

Nous avons dit plus haut qu'une des grandes préoccupations des maîtres dans le premier moyen âge était la question des universaux. La plupart des écolâtres étaient réalistes, c'est-à-dire qu'ils considéraient les notions universelles comme représentant des réalités vraiment existantes dans la nature. C'était l'opinion de Fridugise, le successeur d'Alcuin ; il allait même jusqu'à réaliser des notions négatives, comme celle des ténèbres. C'était aussi l'opinion de Remi d'Auxerre. Raban Maur était aussi réaliste, mais avec plus de modération. Heiric hésitait avec une perspicacité qui lui fait honneur. En effet, quand nous parlons de la nature de l'homme, par exemple, il semble bien que nous parlons d'une chose réelle et dont nous avons l'expérience ; mais si l'on veut préciser scientifiquement, on se heurte tout d'abord à une contradiction. La notion de la nature humaine est universelle, puisque cette nature peut se retrouver dans un nombre d'hommes indéfini : mais rien ne peut exister qui ne soit individuel. Comment donc et à quel titre cette nature existe-t-elle dans la réalité ? Le grand Gerbert avait pressenti la solution, il disait que les natures des choses sont universelles en puissance, et réelles seulement en acte. Cependant, pour arriver à une formule bien nette qui s'imposât à tous les esprits, il fallut attendre encore cent cinquante ans, jusqu'au grand siècle de la scolastique.

A l'époque dont nous parlons, on ne connaissait encore d'Aristote que quelques traités de logique. Aussi le regardait-on comme nominaliste, parce que, envisagé au point de vue purement logique, l'universel est une simple notion et non une réalité. Les auteurs considérés comme classiques étaient alors saint Augustin et Platon, Platon dont le réalisme, à la première apparence du moins, est excessif. Saint Denys l'aréopagite et les auteurs néoplatoniciens n'étaient pas propres à corriger cette impression.

Placée dans de telles circonstances, l'école de Chartres fut ardemment réaliste. Le danger du réalisme excessif est le

panthéisme. Les Chartrains n'y échappèrent pas complètement. L'enseignement de Thierry de Chartres, leur dernier maître orthodoxe, frisait le panthéisme. Un peu plus tard Amaury de Chartres et David de Dinant furent délibérément panthéistes. L'Église fut obligée de sévir contre eux.

Il est dans la nature que tout excès amène un excès contraire. A côté des cours de Fulbert et de ses successeurs, il y avait, nous l'avons vu, un cours de médecine. De là partit la réaction : un médecin de l'école, Jean le sophiste, contemporain de Fulbert, y professa le nominalisme. Ses opinions auraient eu peu de retentissement, s'il n'avait eu pour disciple le célèbre Roscelin.

Celui-ci enseignait-il vraiment que les notions universelles ne sont que des mots? Comme il ne nous reste aucun ouvrage de lui, nous ne pouvons guère en juger que par les allégations de ses adversaires. Quoi qu'il en soit, son opinion contrastait si vivement avec l'opinion générale, qu'il souleva contre lui un grand mouvement de protestation. Mais l'Église n'intervint pas. C'est seulement quand Roscelin se mit à appliquer son système et à nier l'unité substantielle des trois personnes divines qu'elle se décida à le condamner (concile de Soissons 1092).

Roscelin était un intrépide logicien et partisan du péripatétisme. Il avait eu pour condisciple Bérenger logicien comme lui, et comme lui voué au péripatétisme. En quittant Chartres, Bérenger fut nommé archidiacre d'Angers, puis écolâtre à Tours. Esprit audacieux et dédaigneux des traditions, il se mit à nier la présence réelle de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'Eucharistie. Il fut aussi condamné par plusieurs conciles.

Ces condamnations discréditèrent pour longtemps la doctrine d'Aristote et le nominalisme dont on le rendait responsable. Tout docteur soucieux de sa réputation d'orthodoxie dut se déclarer réaliste; saint Anselme fut donc réaliste. Son célèbre argument du Proslogium, tant critiqué au XIIIe siècle, implique une inspiration réaliste. Il ne l'eût certainement pas imaginé, s'il n'eût été porté à considérer toute notion conçue par l'esprit, comme impliquant l'intuition d'une réalité.

Son réalisme toutefois fut assez modéré. On trouve bien dans ses ouvrages des expressions qui pourraient s'entendre en ce

sens que l'universel est une espèce d'entité. Il dit, par exemple, dans le Monologium (art. 27), *omnis substantia aut est universalis, hoc est pluribus essentialiter communis, aut est individua quæ cum aliis universalem essentiam communem habet.* Une substance commune à plusieurs ! Cela fait penser aux déclarations ultraréalistes attribuées par Abélard à Guillaume de Champeaux. Mais ailleurs saint Anselme reconnaît bien l'individualité des réalisations. Nous croyons qu'il voyait juste, encore que la langue philosophique mal formée de son temps ne lui fournît pas l'expression exacte.

Au fond le réalisme est plus près de la vérité que le nominalisme. Les philosophies nominalistes ont toujours fini par engendrer quelque erreur. Le réalisme modéré qui fut celui du grand siècle de la scolastique suppose toutefois une qualité fort rare, l'aptitude à distinguer l'essence d'une chose des contingences où elle est engagée. Les penseurs de nos jours ne se font pas faute de prodiguer les distinctions, mais ce sont toujours des distinctions de fait, distinctions d'êtres ou d'actes qu'ils rencontrent plus ou moins séparés dans l'expérience. Ils s'attardent ainsi à des données superficielles et n'atteignent point à la nature intime des choses. Tout être en effet, si unique qu'il soit, a plusieurs caractères distincts et dont la portée n'est point la même. Si on ne les envisage à part, on s'expose à tirer des conclusions boiteuses qui ne sont vraies qu'à certains égards et qui généralisées sont fausses.

III

Saint Anselme, né à Aoste en Italie, entra à l'abbaye du Bec en 1060. Il y étudia le *trivium* (grammaire, dialectique et rhétorique) sous la direction de Lanfranc, italien comme lui et né à Pavie. Ils n'étaient pas les seuls italiens venus en France pour travailler à la restauration des études. Fulbert, dont nous avons vu plus haut le rôle considérable, était, dit-on, Romain, ainsi que son disciple et successeur Hildegaire. Il y avait donc en ce moment en Italie un mouvement intellectuel considérable : le couvent de Fonte Avellana paraît en avoir été le

centre sous la direction du cardinal Damien. Cependant, chose singulière, on cite pour l'Italie de cette époque de grands orateurs, de grands papes, de grands théologiens, mais l'histoire n'a conservé le nom d'aucun écolâtre. Le seul nom que nous ayons rencontré est celui de Bonizo, évêque de Plaisance, qui put être le maître de Lanfranc.

Celui-ci était arrivé en Normandie vers l'an 1040. Le mouvement scolaire parti de Reims et de Chartres ne s'était pas encore propagé dans cette province, alors pratiquement indépendante de la France et rattachée intimement à l'Angleterre. Lanfranc donna l'impulsion en ouvrant l'école du Bec. Il était un remarquable professeur et l'éclat de son enseignement attira bientôt au Bec une foule de disciples. D'après ce que nous connaissons de lui, il était moins logicien et métaphysicien que théologien. C'est comme théologien qu'il lutta contre Bérenger, opposant à l'hérésiarque une foule de textes où les Pères témoignent de la foi constante de l'Église au mystère de l'Eucharistie. Il dut donc dans son enseignement appuyer beaucoup sur l'autorité des Pères. Aussi voyons-nous saint Anselme, son plus éminent élève, s'inspirer constamment des Pères et surtout de saint Augustin. Non seulement il fait souvent appel à l'autorité de l'évêque d'Hippone, mais alors même qu'il ne le cite pas, il l'imite ; il adopte ses idées ; il reproduit jusqu'à son mode d'exposition. A lire le *Monologium* et surtout le *Proslogium* on reconnaît facilement l'allure des soliloques et des confessions du grand docteur.

Sa théorie du mal est celle de saint Augustin. La définition de Dieu, souverain bien dont tous les biens inférieurs participent, est de saint Augustin. De saint Augustin pareillement est cette notion de l'éternité de la vérité pour laquelle saint Thomas s'est montré si sévère.

En même temps on reconnaît à la méthode de saint Anselme le professeur rompu à l'étude du *trivium* qu'il a enseigné pendant quatorze ans après que Lanfranc eût été élevé à l'archevêché de Cantorbéry. Il en résulte que tout en adoptant les opinions de saint Augustin, il les démontre souvent d'une manière très différente, non sans certaines subtilités.

S'agira-t-il, par exemple, de définir la notion de vérité, il

envisagera principalement, comme saint Augustin, la vérité ontologique, la vérité dans les choses. Mais pour arriver à sa définition, il prendra un long détour. Il part d'abord de la vérité d'énonciation. Quand une énonciation est-elle vraie? n'est-ce pas quand elle est correcte, quand elle est ce qu'elle doit être, lorsqu'elle représente exactement la pensée? D'où lui vient donc son caractère de vérité? de sa rectitude. De même la pensée sera vraie en raison de sa rectitude. A son tour la chose sera dite vraie d'après sa rectitude, si elle se montre bien ce qu'elle doit être. La vérité ainsi définie se confondra-t-elle avec le bien? non, car la vérité est la rectitude des choses en tant que perçue par l'intelligence : *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* (*de verit.* II); le bien au contraire s'accomplit par la justice et la justice est la rectitude de la volonté gardée par amour de cette rectitude même : *justitia et rectitudo voluntatis propter se servata* (*de verit.* XII).

On le voit, le procédé de saint Anselme est purement logique. Il sent l'école, comme nous dirions aujourd'hui. Le procédé de saint Augustin est au contraire métaphysique; il va droit à l'essence de la vérité : la vérité se confond avec l'être, c'est ce qui est en tant qu'il est, *vera in tantum vera sunt in quantum sunt* (*de vera religione,* XXXVI.)

Même marche détournée en ce qui concerne la définition de la liberté.

La volonté est-elle libre? et qu'est-ce que la liberté?

La volonté est-elle donnée pour faire ce qu'on veut, demande saint Anselme, ou pour faire ce qu'on doit? évidemment, pour faire ce qu'on doit. Vouloir ce qu'on doit est avoir une volonté droite. Mais peut-on toujours vouloir ce qu'on doit? on le peut, répond saint Anselme, c'est en cela même que consiste la liberté. La liberté est donc le pouvoir de conserver la rectitude de la volonté (*de liber. arb.* III), autrement elle est le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Ce dernier trait trahit la préoccupation théologique qui était toujours au fond des spéculations du saint docteur.

Cette discussion terminée, saint Anselme cherche à montrer, suivant l'usage des écolâtres, que sa définition ne contient rien de superflu et qu'il ne lui manque rien.

Nous nous demanderions plutôt si elle exprime directement le caractère intime et fondamental de la liberté.

Les ouvrages de saint Anselme sont ainsi pleins d'inspirations élevées qui viennent de son génie propre et de la lecture assidue des Pères, surtout de saint Augustin, à côté d'arguties logiques dues aux habitudes du milieu où il vivait et renforcées par l'exercice du professorat.

IV

Nous n'avons pas à parler ici du développement de l'école du Bec, ni à exposer en détail l'enseignement qui s'y donnait. Contentons-nous de constater que cette école a eu un puissant rayonnement sur le nord de la France et sur l'Angleterre. Une foule d'hommes illustres s'y sont formés. Citons le pape Alexandre Ier, l'achevêque Guillaume de Rouen, Foulques de Beauvais, saint Yves de Chartres, Anselme de Laon, maître de Guillaume de Champeaux, Guibert de Beauvais : tous personnages arrivés aux plus hautes dignités ecclésiastiques par la supériorité de leur savoir.

Quant à l'influence personnelle de saint Anselme, elle a été très grande pendant la première période de la scolastique. Son autorité est invoquée partout à l'égal de celle des Pères de l'Église.

A dater de son enseignement, se multiplie cette foule de docteurs qui ont illustré l'école au XIIe et au XIIIe siècles, étudiant et creusant les plus redoutables problèmes, avec une foi vive sans doute, mais aussi avec un raisonnement très exercé. Tous s'appuient à l'occasion sur les théories de saint Anselme et en appellent à ses décisions.

Nous avons sous les yeux un travail du P. Augustin Daniels, de l'ordre de saint Benoît, qui a relevé tous les passages où les docteurs du XIIIe siècle ont commenté les travaux de saint Anselme et surtout ses preuves de l'existence de Dieu. Nous y trouvons presque tous les grands noms de la scolastique. Ce sont, parmi les Anglais, Richard Fischacre, Alexandre de Halès, Jean Peckham, Richard Middleton, J. Duns Scot, Guillaume de

Ware, Nicolas Occam ; parmi les italiens, Mathieu Aquasparta, Gilles de Rome, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, dont le génie était si semblable à celui de saint Anselme, perfectionné seulement par l'avantage qu'a eu ce grand docteur de naître à une époque où l'élaboration philosophique était plus complète ; parmi les français, Guillaume d'Auxerre, Pierre de Tarentaise ; le belge Henri de Gand, l'allemand Albert le Grand qui fut le maître de saint Thomas.

En ce qui concerne l'existence de Dieu, tous ces docteurs admettent et emploient les preuves du *Monologium*. Quant à la preuve du *Proslogium*, il faut bien reconnaître, malgré les insinuations du P. Daniels, qu'un très petit nombre l'admettent complètement. Saint Bonaventure lui-même, recherchant si l'existence de Dieu peut être connue directement, cite l'argument de saint Anselme en première ligne, puis après avoir remarqué qu'on ne peut nier Dieu que parce qu'on ignore le vrai sens de ce mot, il ajoute : *concedendæ sunt rationes ad hoc, licet aliquæ sint sophisticæ*. A qui s'applique cette singulière réserve ?

La plupart des docteurs qui emploient l'argument du *Proslogium* s'en servent non pour prouver l'existence de Dieu, mais pour montrer que cette existence serait évidente à qui connaîtrait adéquatement la nature du souverain être. Mais il s'agit d'abord de connaître cette nature, ce qui demande pour nous une longue démonstration.

Quant à saint Thomas d'Aquin, il est franchement hostile à cette preuve. Aussi depuis le triomphe du thomisme, n'a-t-elle plus été employée que par des penseurs isolés.

Il y a à remarquer également que, depuis cette époque la popularité de saint Anselme, comme philosophe, a beaucoup diminué. Il y a à cela une raison toute à l'honneur de cet éminent génie. Ses meilleurs enseignements ayant été adoptés et reproduits par ses successeurs et notamment par saint Thomas lui-même, on n'a plus eu besoin de recourir à ses ouvrages. De là une singulière conséquence. Saint Anselme n'est plus connu aujourd'hui que de nom, même par les gens instruits qui ne sont pas spécialistes ; ils ne le connaissent guère que par cet argument très contestable du *Proslogium*, toujours débattu à

chaque génération de philosophes, et qui sera toujours débattu. Il faut bien reconnaître en effet que, s'il est boiteux logiquement, il répond merveilleusement aux tendances de certaines natures.

Mais au point de vue historique, il est une gloire qu'on n'enlèvera jamais à saint Anselme, celle d'avoir ouvert la voie à la raison moderne. Avant lui la raison occidentale était dans l'enfance ; elle balbutiait et s'égarait souvent dans des recherches sans portée. Saint Anselme lui a donné conscience de sa force. Le premier, depuis la chute de l'empire romain, il a montré à quelles hauteurs peut parvenir une raison ferme et sûre d'elle-même. Il l'a habituée à aborder, sans faiblir, ces grands problèmes de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'origine de la connaissance, de l'union de l'âme et du corps, problèmes qu'on n'envisageait guère jusqu'à lui qu'au point de vue de la croyance traditionnelle. Par là, il mérite d'être appelé le fondateur de la scolastique. Il a été l'aurore annonçant le grand siècle de la philosophie chrétienne.

Comte DOMET DE VORGES.

L'ÉCOLE DU BEC
ET SAINT ANSELME

Le nom de saint Anselme est inséparable de celui du Bec, et ce n'eût été que justice de rappeler, dans l'inscription placée en 1889 à Aoste, sur la maison où naquit le saint, le séjour prolongé qu'il fit dans l'abbaye normande. C'est au Bec, en effet, qu'Anselme reçut les leçons de Lanfranc, qu'il devint moine, puis écolâtre, et qu'il exerça les fonctions d'abbé jusqu'au jour où il fut élevé sur le siège primatial de Cantorbéry. Les souvenirs matériels, précieux témoins du XIe siècle, ont depuis longtemps disparu par le fait des reconstructions successives du monastère. Tout au plus reste-t-il au musée de Bernay un important fragment de la pierre tumulaire de Boson, le plus cher disciple d'Anselme, auquel le maître adressa le *Cur Deus homo*. Mais la mémoire du saint abbé n'a rien perdu de son rayonnement; elle demeure toujours vivante et vénérée dans les cœurs restés fidèles à l'idéal de science, de courage et de vertu qu'Anselme éleva si haut, et qui frappait d'admiration ses contemporains, qu'ils fussent ses adversaires ou ses amis.

C'est en l'année 1060 qu'Anselme vint au Bec ; il avait vingt-six ans. On sait qu'après avoir fait quelques études dans un prieuré bénédictin dépendant de l'abbaye du Fruitier, en Piémont, Anselme avait eu le malheur de perdre sa mère, la pieuse Ermenberge ; de vifs dissentiments le séparaient de Gondulf, son père. L'âme partagée entre les séductions du monde et l'attrait d'une vocation religieuse, attristé du présent, inquiet de l'avenir, le jeune homme avait résolu de quitter son pays et d'aller demander à la France une culture plus haute en se mettant sous la conduite de maîtres illustres. La science lui

donnerait, sans doute, la paix qu'il ne pouvait trouver au foyer paternel.

Après s'être arrêté quelque temps en Bourgogne, Anselme passa en France, où il demeura trois ans, puis il vint en Normandie. Quel itinéraire fut le sien, quelles stations fit-il ? On l'ignore ; on sait seulement qu'il demeura quelque temps à Avranches, où il se lia d'amitié avec le comte de cette ville, Hugues le Loup.

A cette époque, on parlait beaucoup en Normandie de l'abbaye du Bec et de l'école, qu'un savant italien, nommé Lanfranc, y avait ouverte peu d'années auparavant. Les origines de ce monastère avaient été pourtant des plus humbles.

*
* *

Un brave chevalier du nom d'Herluin, attaché au service du comte de Brionne, Gilbert, — neveu de Richard II, duc de Normandie — avait senti, à l'âge de trente-sept ans, la grâce divine toucher son cœur en le détachant de plus en plus du monde. Après avoir obtenu du comte Gilbert la permission de quitter les armes, Herluin s'était construit, sur un terrain qui lui appartenait à Bonneville, au nord de la vallée du Bec, une petite retraite où il se proposait de mener la vie érémitique. Il passait les jours à prier, à travailler, et une partie de la nuit à lire le Psautier ; car bien qu'arrivé à près de quarante ans, il n'avait guère appris que les premiers éléments des lettres humaines. Mais, dit son biographe Gilbert Crespin, la méditation et la grâce de Dieu lui donnèrent en peu de temps une intelligence admirable des Saintes Écritures.

Lorsqu'il embrassait avec tant d'abnégation la vie solitaire, Herluin n'avait songé qu'à travailler plus efficacement à son salut, et rien n'autorise à penser, qu'en se retirant à Bonneville, il ait eu l'idée d'y fonder un monastère. Mais comme sa conversion et sa retraite avaient eu un certain retentissement, cette vie si détachée et si pénitente ne tarda pas à attirer à ses côtés quelques hommes désireux, comme lui, d'une existence plus pure et plus calme que celle du siècle.

Le 24 mars 1035, l'évêque de Lisieux, Herbert, vint dédier,

sous le vocable de Notre-Dame, la modeste chapelle bâtie par Herluin ; il donna en même temps à l'ancien chevalier la tonsure et l'habit monastique. Quelque temps après, il lui conférait le sacerdoce, et le mettait en qualité d'abbé à la tête de ses frères, qu'il devait diriger selon la règle de saint Benoît. Herluin fit une longue résistance : il s'était fait moine pour travailler et prier, et non pour commander à d'autres religieux. Comme personne n'eût voulu se charger d'une communauté aussi pauvre, il dut se résigner à accepter (1).

Après quelques années passées au milieu de privations et d'incommodités de toute sorte, dont la principale était le manque d'eau, Herluin crut prudent de transférer son petit monastère sur un autre terrain qui lui appartenait, à l'entrée de la vallée du Bec. Certes, ce n'était ni la richesse du sol, ni l'espoir du bien-être qui l'attiraient là ; les côteaux voisins, couverts de bois impénétrables, servaient de repaires aux loups et aux sangliers. Le changement n'offrait qu'un avantage réel : la proximité du ruisseau du Bec. Le comte Gilbert concéda à son vieil ami un coin de la forêt de Brionne ; quant à ceux qui possédaient quelques terres avoisinantes, ils les donnèrent en pure aumône à l'abbaye. Deux ans après que la communauté se fût établie à l'entrée de la vallée, une nouvelle église était construite. L'archevêque de Rouen, Mauger, en fit la dédicace le 23 février 1041, et à cette occasion, le duc de Normandie accorda à l'abbaye plusieurs privilèges et droits utiles.

Parfois Herluin se sentait fléchir sous le poids et la complexité de ses devoirs d'abbé. Le nombre des religieux augmentait, et il fallait étendre les constructions. Ces travaux nécessitaient des dépenses qui dépassaient de beaucoup les faibles ressources du monastère. Forcé d'aller au loin recueillir des aumônes, Herluin s'absentait parfois longtemps, et ses religieux, laissés à eux-mêmes, se querellaient entre eux. Comment assouplir et façonner ces hommes rudes et grossiers, pleins de foi et capables de grandes choses, mais impatients et souvent rebelles au joug ? Le pauvre abbé voyait le mal et ne savait

(1) *Vita Herluini*, auctore Gilberto Crispino, édit. Giles, I, pp. 261 et suiv. *Chronique du Bec*, passim.

comment y remédier. L'indigence de son monastère l'appelait au dehors, et la régularité de sa communauté eût exigé sa présence continuelle. Il demandait souvent à Dieu de lui donner un auxiliaire pour le soutenir dans ses dures épreuves ; il suppliait avec larmes la miséricorde divine de lui envoyer un homme, dont les sages conseils pussent l'aider à réformer ses moines, et à faire pour leur instruction toutes les volontés de Dieu (1). Sa prière allait être exaucée au delà de toute espérance par l'arrivée d'un inconnu, italien d'origine, qui apportait à l'œuvre d'Herluin l'appui décisif de sa profonde piété et de sa science prodigieuse.

Un jour qu'Herluin était occupé avec quelques religieux à reconstruire le four à pain, un homme, d'âge déjà mûr, s'informe où était l'abbé. « C'est moi, répondit un religieux travaillant à l'intérieur du four. Que voulez-vous ? » — « Je voudrais me faire moine, si telle est la volonté de Dieu et la vôtre. » — « Êtes-vous clerc ou laïque ? » — « Je suis un clerc écolier, d'origine italienne, et je me nomme Lanfranc. » Alors l'abbé, à qui Dieu avait peut-être révélé intérieurement quel était cet homme, ou qui avait entendu parler de ses talents, s'inclina en lui disant : « Au nom de Dieu, je vous reçois. » Aussitôt l'étranger se prosternant voulut lui baiser les pieds, mais l'abbé s'y refusa et lui présenta sa main ; et le nouveau venu, quittant sa cape, se mit à travailler au four avec les autres. Le temps du travail terminé, l'abbé revint vers ses frères et leur fit part du désir et du projet de Lanfranc. Du consentement des trente-deux religieux qui composaient la communauté, il fut régulièrement admis. Cela se passait en l'année 1042 (2).

Herluin, on l'a vu, n'était pas un savant ; mais ce qu'ont dit de lui ses biographes peut le faire considérer comme un homme rempli de jugement d'intuition, et de sens pratique. Il ne lui fallut pas longtemps pour apprécier le mérite éminent du nouveau religieux, et comprendre que Dieu lui avait enfin envoyé l'aide qu'il demandait depuis si longtemps. A lui l'action, à

(1) *Vita Herluini*, auctore Gilberto Crispino, édit. Giles, I, p. 270.

(2) *Miracula de Sancto Nicholao*. Bibl. d'Evreux, ms. lat. 96. *Vita Lanfranci*, auctore Milone Crispino, I, p. 283. Lanfranc était né à Pavie, d'une famille noble, aux environs de l'an 1005.

Lanfranc le conseil et la parole. Il s'humiliait intérieurement de voir soumise à son autorité l'intelligence d'un tel docteur, et il le traitait avec une déférence qui semblait presque de la vénération. Quant à Lanfranc, loin de se prévaloir de sa science, il s'effaçait devant son abbé, le prévenait avec soin, et le suppléait en expliquant à ses frères la règle de saint Benoît et les Saintes Écritures (1). Grâce à sa vieille expérience de la vie féodale et militaire, Herluin savait courageusement défendre les droits de son abbaye contre d'injustes entreprises ; très au courant des coutumes de son pays, il était en outre pourvu de la prudence et de la perspicacité nécessaires pour traiter utilement les affaires temporelles. Lanfranc fut nommé prieur ; l'abbaye allait avoir ainsi une direction complète.

Il y avait à peine trois ans que Lanfranc était arrivé au Bec, et déjà le renom de sa science avait franchi les limites du cloître. L'obscurité qu'il avait cherchée le fuyait. A cette époque où, selon Orderic Vital, les docteurs étaient rares en Normandie, un tel savant ne pouvait demeurer ignoré. Avant 1045, Lanfranc avait ouvert une école claustrale où il enseignait aux oblats et aux jeunes religieux les lettres et les Saintes Écritures. Dès que le bruit se répandit que le fameux professeur d'Avranches (2) reprenait ses leçons, on vit accourir de tous côtés des clercs, des fils de barons normands, de riches laïques, et même les maîtres les plus renommés ; plusieurs apportaient de somptueux présents.

Selon Guillaume de Malmesbury, les écoles publiques de dialectique n'auraient été ouvertes par Lanfranc que par la nécessité de pourvoir aux intérêts matériels de la communauté, et de mettre un terme au dénuement des religieux (3). Un passage de la *Vie de Lanfranc*, par Miles Crespin, bien que pouvant se reporter à quelques années plus tard, exprime une pensée à peu près semblable, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

« Les bâtiments claustraux n'étaient plus assez spacieux pour contenir le grand nombre des religieux, et de plus, l'humidité

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 283.

(2) *Vita Lanfranci*, I, p. 282.

(3) « Publicas scholas de dialectica professus est, ut egestatem monasterii scholarum liberalitate temperaret. » *De gestis pontif. angl.* Pat. lat. CLXXIX, col. 1459.

du sol était fort malsaine. Lanfranc se mit à presser vivement Herluin de construire un autre monastère sur de plus vastes proportions (1). » L'abbé s'y refusait, se rappelant les difficultés qui avaient déjà marqué la translation de sa communauté de Bonneville à l'entrée de la vallée. Un jour, le chœur de l'église s'écroula ; Herluin crut que c'était un avertissement du ciel, et alors il céda aux instances de son prieur. En remontant un peu le cours du ruisseau on rencontrait un sol moins humide : c'est le Bec d'aujourd'hui. Il fut donc décidé que l'on élèverait là les nouvelles constructions. Cette translation eut probablement lieu avant 1059. En trois années on acheva les bâtiments claustraux ; l'église seule restait à terminer.

C'était Lanfranc qui avait forcé, pour ainsi dire, Herluin à transférer une troisième fois son monastère et à le rebâtir sur de très vastes proportions ; il se crut obligé, à juste raison, de procurer lui-même une partie des moyens de subvenir aux dépenses. De l'assentiment de son abbé, dit Miles Crespin, il reprit son enseignement dans l'école du Bec (2). Bien que la science ne se vendît pas dans les monastères, on ne sera pas surpris de voir d'opulents seigneurs, dont les enfants étaient reçus dans les écoles dirigées par Lanfranc, faire à l'abbaye de riches offrandes et d'importantes donations (3). Le prieur du Bec exerçait une véritable fascination sur ses contemporains. Écoutons Orderic Vital, dans un éloge exagéré, sans aucun doute, mais qui n'est que l'écho de son siècle : « Pour connaître le talent et le génie de Lanfranc, il faudrait être Hérodien dans la grammaire, Aristote dans la dialectique, Cicéron dans la rhétorique, Augustin, Jérôme et quelques autres docteurs de la loi et de la grâce dans les Saintes Écritures. Lorsqu'Athènes était

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 290.

(2) *Vita Lanfrnaci*, I, p. 290.

(3) Dans un poème rythmique, Adelman, écolâtre de Liège, rappelait que plusieurs de ses anciens condisciples de l'école de Chartres, Raoul et Egelbert d'Orléans, Lambert de Paris et Gérard de Metz, avaient acquis de grandes richesses en vendant leurs leçons, « questum captantes non modicum ». A. Clerval : *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 60 Les mercenaires de l'enseignement n'étaient donc pas absolument inconnus ; mais il convient de faire observer que les écolâtres étaient souvent en droit de réclamer une rémunération plutôt pour l'hospitalité qu'ils donnaient à leurs élèves que pour leurs leçons qui étaient généralement gratuites.

florissante et se faisait remarquer par l'excellence de ses institutions, elle eût honoré Lanfranc en tout genre d'éloquence et d'études, et elle eût désiré s'instruire en écoutant ses sages leçons. » Et le même annaliste ajoute, non sans emphase : « Sa renommée se répandit si bien dans toute l'Europe que, pour recevoir son enseignement, un grand nombre d'auditeurs accoururent de France, de Gascogne, de Bretagne et de Flandre (1). » Enfin, Guillaume de Malmesbury écrivait : « Le renom de Lanfranc s'étendit aux confins du monde latin, et sous sa direction le Bec devint une célèbre et grande école de grammaire, *eratque Beccum magnum et famosum litteraturæ gymnasium* (2). »

Chez Lanfranc, le docteur était doublé d'un homme d'État : sa vie l'a prouvé. Lorsqu'il n'était encore que simple prieur du Bec, il jouissait de l'entière confiance du duc de Normandie, Guillaume, dont il était le conseiller le plus écouté ; on lui confiait des missions politiques ; on le connaissait à Rome. Il y a là tout un aspect de la vie de Lanfranc que nous ne pouvons qu'indiquer ici, et qui explique l'incroyable prestige qu'il exerçait autour de lui.

Toutes les grandes écoles du XIe siècle, Paris, Chartres, Laon, voyaient, comme le Bec, affluer une clientèle cosmopolite. Ces différences de nation, d'âge, de condition et de vocation nécessitaient l'établissement de diverses catégories d'écoles et de professeurs. A la *scola claustralis* destinée à recevoir les oblats, offerts à Dieu solennellement par les parents, futurs moines élevés et nourris dans le cloître, on ajoutait la *scola canonica* ou *clericalis,* l'école extérieure, généralement construite en dehors de la clôture, ouverte aux clercs, aux jeunes laïques qui désiraient s'instruire. Un écolâtre, *magister scolæ,* avait la charge d'enseigner par lui-même ou par d'autres maîtres, *adjutores scolarum,* placés sous sa direction : néanmoins, l'abbé demeurait toujours le père, le chef, le premier maître, et nul ne pouvait, en sa présence, reprendre les enfants sans sa permission ; pour la surveillance et certains points de discipline il se déchar-

(1) *Ord. Vital,* édit. Le Prévost, II, p. 210.
(2) *De gestis pontif. angl.* Pat. lat., CLXXIX, col. 1459.

geait sur le maître des enfants, *magister puerorum* (1). Les autres moines ne pouvaient ni pénétrer dans la classe des oblats, ni communiquer avec eux. On peut lire dans les *Constitutions* de Lanfranc et dans les divers coutumiers monastiques cités par D. Martène tout ce qui concerne la discipline des écoles claustrales.

Nous sommes moins bien renseignés sur le régime des clercs et des jeunes laïques nobles qui fréquentaient les écoles extérieures ou canoniques. M. de Crozals pense que les jeunes enfants *de sæculo venientes* rentraient peut-être le soir dans leurs familles, et que le régime scolaire était pour eux le même que pour les *nutriti* ou oblats (2). Lors même que le programme des études eût été commun, le but de leur éducation était trop différent pour que des nuances plus tranchées n'en marquassent pas les conditions respectives. Les uns se préparaient à la vocation monastique ; les autres devaient rentrer dans le monde, soit dans la cléricature, soit dans les rangs de la chevalerie. Il n'y avait guère, en effet, que les enfants de race noble qui passaient par les écoles sans devenir d'Église ; mais ceux-ci étaient nombreux, et selon la juste remarque de M. A. Clerval, « les grands d'alors n'étaient pas aussi ignorants qu'une fausse science l'a fait croire ; mais leurs faits d'armes ont généralement éclipsé leur talent littéraire (3) ».

Le programme de l'enseignement au Bec était le même que celui qui était en usage dans toutes les grandes écoles, et comprenait le *Trivium* et le *Quadrivium*. C'était dans ce cadre que l'on avait fait entrer, après les invasions barbares, tous les débris de la littérature gréco-latine. On peut néanmoins supposer que la grammaire et la dialectique faisaient l'objet principal des leçons. La grammaire embrassait non seulement l'étude de la lecture, de l'écriture et du langage correct, mais encore les parties du discours, l'accentuation, la ponctuation, l'orthographe, les figures de mots et de pensée, la versification, la fable

(1) Une lettre de saint Anselme à Lanfranc a conservé le nom de l'un de ces maîtres des enfants : « Domnum Guidonem quem magisterio puerorum addiximus, suavis commendat obedientia, etc. » *Epist.*, I, 60.

(2) *Lanfranc archevêque de Cantorbéry*, p. 49.

(3) *Les Écoles de Chartres au moyen âge*, p. 72.

ou mythologie, et l'histoire ; c'était presque le bagage littéraire d'un bachelier ès lettres. La dialectique ou logique est, suivant Alcuin, l'art de raisonner et de discerner le vrai du faux ; c'est elle qui donne les règles de l'analyse, de la synthèse et de l'argumentation. Vers la fin du XIe siècle, et surtout au XIIe, la dialectique ou philosophie tendit à se rattacher étroitement à la théologie.

Jusqu'à cette époque, les maîtres se bornaient à puiser dans l'Écriture et les Pères les textes qui paraissaient le mieux convenir à leur thèse. L'autorité et la tradition étaient les guides les plus sûrs, et bien rarement l'on invoquait les secours de la raison seule. Quelques esprits aventureux et curieux de nouveautés voulurent sortir de ces sentiers battus ; ils n'avaient pas tardé à s'égarer et à tomber dans l'hérésie. Scot Érigène, Gottschalk, et plus tard Bérenger en étaient des exemples. L'épreuve avait été fatale, et l'on continuait à se défier de la raison et de la philosophie. Lanfranc lui-même pensait qu'elle ne devait être introduite dans la défense du dogme qu'avec la plus grande réserve.

Lorsqu'il fut obligé, pour réfuter Bérenger, de le suivre sur le terrain de la dialectique où il s'était placé pour nier la présence réelle dans l'Eucharistie, Lanfranc disait : « Abandonnant les autorités sacrées, tu te réfugies dans la dialectique. Je préférerais que dans une discussion sur le mystère de foi, il ne fût question que des autorités sacrées, et nullement des raisons tirées de la philosophie. Cependant, je m'appliquerai à réfuter tout aussi bien les arguments que tu empruntes à la dialectique, pour ne pas te laisser croire que si je m'en abstenais, ce serait par ignorance. On pourra penser que c'est jactance de ma part, bien plus que nécessité. Mais Dieu et ma conscience me sont témoins que mon désir serait de ne jamais faire intervenir la question de dialectique dans l'exposition des vérités révélées (1). »

Willeram, élève de Fulda et du Bec, et plus tard écolâtre de Saint-Michel de Bamberg, fait honneur à Lanfranc de ce qu'après avoir enseigné la dialectique avec le plus grand suc-

(1) *Liber de corpore et sanguine Domini*, cap. VII.

cès, il s'était exclusivement attaché dans ses leçons à l'explication des Livres Saints ; c'est ainsi qu'il avait puissamment contribué à aiguiser les intelligences par ses commentaires sur les Psaumes et les Épîtres de saint Paul (1). On peut donc entendre, en lisant ce dernier ouvrage — le premier a été perdu — comme un écho de l'enseignement de Lanfranc et de la méthode qu'il suivait dans l'explication des Saintes Écritures. Elle paraîtra singulièrement simple et étroite à nos esprits d'aujourd'hui ; mais rappelons-nous que nous sommes au XIe siècle. Le commentaire de Lanfranc est double ; l'un est intercalé dans le texte qu'il complète et éclaircit ; l'autre, sous forme de notes, suit le texte pas à pas, et ne laisse aucun terme obscur sans l'expliquer, aucune phrase d'un sens douteux sans le préciser. Un certain nombre de ces notes sont empruntées à saint Augustin et à un commentaire, aujourd'hui perdu, de saint Ambroise ; deux ou trois citations seulement sont de saint Jérôme et de saint Grégoire le Grand. Le but que s'est proposé Lanfranc n'est pas évidemment d'aborder les grandes questions dogmatiques et morales qui surgissent à chaque pas des Épîtres, mais d'établir le sens littéral du texte et d'en rendre l'intelligence aisée. C'est un manuel d'étudiants ; et comme en le composant, l'écolâtre se préoccupait avant tout de le mettre à la portée des esprits pour lesquels il était fait, il y a mis deux qualités essentielles, la précision et la clarté. En chercher d'autres, serait une méprise, et reprocher à l'auteur de ne pas en avoir montré de plus originales, une injustice (2).

Enseigner n'était pour Lanfranc que la moitié de son rôle d'écolâtre ; il devait encore préparer de bons instruments d'étude, c'est-à-dire surveiller la transcription des manuscrits, former de bons copistes et corriger les textes défectueux. Il s'appliqua à cette besogne non seulement au Bec, mais à Caen, et à Cantorbéry, en sorte que son biographe Miles Crespin a pu dire que, grâce au soin que prit Lanfranc de corriger les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et des Pères, la

(1) D. Martène, *Veterum Scriptorum amplissima collectio*, I, p. 507. — Fabricius, *Biblioth. lat.*, édit. de 1754, p. 325.

(2) De Crozals, *Lanfranc*, p. 59.

chrétienté de France et d'Angleterre a pu se réjouir de recevoir une lumière nouvelle (1).

En ouvrant une école au Bec, Lanfranc avait réuni les éléments d'une bibliothèque : on a dit une soixantaine de volumes ; chiffre considérable si l'on songe combien, à cette époque, les manuscrits étaient rares, et au prix de quelles difficultés on parvenait à s'en procurer. Dès le commencement du XIIe siècle, la bibliothèque du Bec comptait cent soixante volumes ; les gloses sur l'Écriture, les Saints Pères en formaient plus de la moitié. On y voyait aussi les œuvres plus ou moins complètes de Cicéron, de Sénèque, d'Ovide, de Suétone, de Quintilien, de Martianus Capella, etc. En 1164, une généreuse donation vint presque doubler le nombre des manuscrits. L'évêque de Bayeux, Philippe d'Harcourt, donna à l'abbaye sa riche bibliothèque comprenant cent treize volumes. Le catalogue en fut dressé par Robert de Torigni en tête du principal exemplaire de sa Chronique. La plupart des Pères de l'Église y figuraient ; l'antiquité était représentée par Cicéron, Pline, Sénèque, Suétone, Frontin, Florus, Pomponius Mela, Pallade, Végèce, Macrobe, etc. On y trouvait l'*Hortensius* de Cicéron, l'Institution oratoire de Quintilien, dont la découverte a été attribuée à Pétrarque. En ajoutant à ces manuscrits précieux un bon nombre de traités de grammaire, de dialectique, de jurisprudence, de comput et de musique, on pourra se convaincre que l'abbaye du Bec possédait, dès le XIe siècle, tous les instruments nécessaires aux études sérieuses.

L'histoire a conservé les noms des plus illustres disciples de Lanfranc ; c'est ce que l'on pourrait appeler la première génération de l'école du Bec : Guitmond, évêque d'Aversa ; Hernost et Gondulf, évêques de Rochester ; Guillaume Bonne-Ame, archevêque de Rouen ; Ives, évêque de Chartres ; Paul, abbé de Saint-Alban ; Raoul, abbé de Saint-Martin de Séez ; Guillaume, abbé de Cormeilles ; Michel et Vincent, abbés de Préaux ; Henry, doyen de Cantorbéry ; Willeram, écolâtre de Saint-Michel de Bamberg ; Richard, abbé d'Ély ; Roger, abbé de

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 310. — *Chronique de Rob. de Torigni*, édit. Delisle, I, p. 71.

Jumièges ; Henry, abbé de la Bataille ; Robert, abbé de Saint-Évroul ; Bernard, abbé du Mont-Saint-Michel ; Durand, abbé d'Ivry ; Jean, abbé de Saint-Sabas et Jean, abbé de Télèse en Italie ; Anselme de Baggio, qui monta sur le trône pontifical sous le nom d'Alexandre II. Lorsque Lanfranc vint à Rome, en 1071, et qu'il entra dans la salle des audiences, le pape se leva de son siège et alla au-devant de lui. Comme cette marque de déférence causait une extrême surprise dans l'entourage pontifical, Alexandre prononça ces paroles : « Cet honneur ne s'adresse pas à l'archevêque de Cantorbéry, mais au maître de l'école du Bec, aux pieds duquel je me suis assis avec les autres écoliers (1). »

Voilà, certes, un hommage extraordinaire, unique, rendu à l'ancien écolâtre du Bec. Et pourtant un autre disciple faisait déjà rejaillir sur le nom du maître l'éclat d'une gloire incomparablement plus haute : c'était Anselme d'Aoste, le grand philosophe, le saint, que l'Église placerait un jour sur l'autel des docteurs, entre l'évêque d'Hippone et saint Thomas d'Aquin.

*
* *

C'est le renom de Lanfranc et l'éclat de ses leçons qui avaient amené Anselme à l'abbaye du Bec. On y admettait des étudiants laïques, il se mêla à leurs rangs ; et bientôt le maître, surpris de l'étonnante pénétration de son esprit, le prit en affection, et « l'admit dans son intimité plus avant que les autres (2) ». D'autre part, son exil volontaire, sa patrie italienne, une étrange communauté d'événements, tout semblait recommander Anselme aux sympathies de Lanfranc. La vaste érudition de l'écolâtre et l'éclat de son enseignement produisirent tout d'abord une singulière impression sur le nouveau venu. Pourquoi, lui aussi, ne s'ouvrirait-il pas par la science le chemin de la gloire et de la renommée ? Et rien ne lui coûtait pour s'acheminer au but de son ambition ; jour et nuit il étudiait. De son côté, Lanfranc s'émerveillait des progrès de cette

(1) *Vita Lanfranci*, I, p. 302. — Eadmer : *Hist. nov.*, édit. Gerberon. p. 30.
(2) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, édit. Gerberon, lib. I, p. 3.

puissante intelligence. Sans plus attendre, de ce disciple il fit un maître, et se déchargea sur lui d'une partie de ses leçons (1).

Tout ardemment livré qu'il fût à sa passion d'apprendre, Anselme sentait pourtant que la science humaine laisserait son âme bien vide si Dieu n'était pas là pour la remplir ; et pendant qu'il fatiguait son corps, dans l'intérêt de ses études, par les veilles, le froid et l'abstinence, il pensait que s'il se faisait religieux il n'aurait pas à souffrir davantage, et du moins il se procurerait plus de mérites devant Dieu. Eadmer a raconté, d'après le saint lui-même, le combat violent qui se livrait à cette heure dans l'âme du jeune étudiant. Il se ferait donc moine, c'était décidé ; mais où ? A Cluny ou au Bec ? Dans le premier de ces cloîtres, la sévérité de la discipline, dans le second, la science éminente de Lanfranc ne manqueraient pas de le reléguer au dernier plan. Or, il voulait faire éclater son savoir, tout en étant utile à ses frères. Mais, dans la rectitude de son jugement, il ne tardait pas à se rendre compte qu'aspirer à la louange, à la prééminence, à la célébrité, ce n'était pas là l'esprit d'un vrai religieux ; il lui fallait, au contraire, fouler aux pieds l'orgueil, et se mettre au-dessous de tous, par amour de Dieu. Parfois il songeait à embrasser la vie érémitique ; ou bien il se demandait si cette obscurité qu'il recherchait, il ne la trouverait pas dans une vie sainte et retirée au milieu du siècle, en consacrant son patrimoine — car son père venait de mourir — au soulagement des pauvres. Plein de trouble et d'hésitation, Anselme alla trouver le prieur, lui ouvrit franchement son âme, et s'en remit à sa décision. Lanfranc n'osa pas trancher lui-même la question, et jugea préférable de conduire le jeune étudiant à l'archevêque de Rouen, prélat d'une grande piété et d'une prudence éprouvée. Anselme répéta à Maurille ce qu'il avait dit au prieur du Bec : que trois genres de vie s'offraient à lui, et qu'il ne savait lequel choisir. L'archevêque lui répondit que la vie monastique était bien préférable aux deux autres. A cette réponse catégorique, toutes les hésitations d'Anselme disparais-

(1) Willelm-Malmesb., *De gestis pontif. angl.*, Pat. la. CLXXIX, col. 1480.

sent ; sa vocation est irrévocablement fixée, et c'est au Bec qu'il fera profession. Anselme avait alors vingt-sept ans (1).

Ce que fut Anselme dans les débuts de sa vie religieuse, son éminente sainteté le dit assez. Il travailla avec une infatigable ardeur à réaliser l'idéal monastique que saint Benoît a tracé dans sa règle. « Devenu moine, dit Eadmer, il s'applique à suivre la vie des religieux les plus fervents. Il était si fort attaché à ses devoirs, que tous ceux qui voulaient vivre en vrais religieux n'avaient qu'à jeter les yeux sur lui pour y trouver le modèle de toutes les vertus. Pendant les trois années qu'il resta simple moine, il marcha toujours de progrès en progrès, estimé et honoré de tous. » Il passa ainsi ces trois années dans la pratique exacte des vertus religieuses, le travail assidu de la correction des livres, et l'étude approfondie des Livres saints et des questions philosophiques les plus ardues (2).

Le duc de Normandie venait de fonder à Caen l'abbaye de Saint-Étienne, et l'avait dotée magnifiquement. Il voulut mettre à sa tête un religieux d'un mérite incontesté, et qui pût le seconder dans les vastes desseins qu'il méditait. Cet homme, le duc l'avait sous la main : c'était Lanfranc, qui, en peu d'années, avait pu reconstruire, en l'agrandissant, l'abbaye du Bec. Depuis que le prieur avait heureusement négocié à Rome l'affaire difficile du mariage du duc avec Mathilde, il était regardé par Guillaume comme son conseiller le plus sûr et le plus dévoué. Mais Lanfranc ne se décida pas sans peine à accepter cette lourde charge ; il résistait, autant par amour de l'obéissance qu'il avait vouée à son abbé Herluin, que par l'effroi des responsabilités qu'il allait assumer. Pourtant, il dut se rendre aux instances du duc et aux prières des évêques et des barons normands. C'était en l'année 1063 (3).

Herluin n'avait pas vu partir sans une profonde douleur ce fils bien aimé, auquel le Bec devait sa renommée et sa prospérité. Puis, Lanfranc ne partait pas seul. Pour fonder sa

(1) Eadmer : *De vita S Anselmi*, lib. I, p. 3. — Willelm-Malmesb., *De gestis pontif. angl.*, Patrol. lat. clxxix, col. 1480.

(2) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 3 et 4. — Orderic Vital, édit. Le Prévost, II, p. 245.

(3) Sur cette date, voir notre *Histoire de l'Abbaye du Bec*, I, p. 119.

nouvelle communauté, il avait obtenu d'emmener avec lui quelques-uns des religieux les plus exemplaires. Une seule considération pouvait tempérer l'amertume des regrets d'Herluin : Anselme, le disciple préféré du maître, n'était-il pas apte à lui succéder, non seulement dans les fonctions d'écolâtre qu'il partageait depuis quelque temps, mais encore dans celles de prieur pour lesquelles le désignaient sa vive piété, l'austérité de sa vie, la douceur de son caractère? Aussi l'abbé n'hésita pas à conférer à Anselme, malgré sa jeunesse, la charge importante de prieur claustral. Elle lui fut une source d'épreuves. Quelques-uns des anciens religieux furent froissés de voir cette fonction passer aux mains d'un jeune homme de trente ans, qui après trois années de vie religieuse n'avait pu encore acquérir leur expérience, ni donner comme eux des marques d'une vertu éprouvée par le temps. Il se forma des coteries, des intrigues, dont le but était de décourager le nouveau prieur et de l'amener à renoncer au priorat (1). Ses confrères ne se doutaient pas que ce jeune religieux si calme, si maître de lui-même, était trempé pour la lutte ; les caractères doux ont de ces résistances invincibles. Anselme fit face à ses adversaires, mais il se garda bien d'employer une rigueur et une sévérité qui eussent exaspéré ces âpres natures. La douceur d'Anselme, *mitis Anselmus*, finit par user la rudesse des moines du Bec, comme elle devait un jour faire fléchir l'indomptable fierté du roi d'Angleterre.

Aux fonctions de prieur claustral, Anselme joignit celles d'écolâtre. Son âme méditative souffrait de cette multiplicité de soins extérieurs qui ne lui laissaient pas le temps d'étudier pour lui-même et de vaquer à la contemplation ; et la pensée de renoncer à ses fonctions le hantait. Il alla encore une fois trouver le vieil archevêque Maurille. Le saint prélat lui répondit par ces mémorables paroles : « Mon très cher fils, ne poursuivez pas ce que vous cherchez, et ne vous retirez pas du service des autres pour ne vous occuper que de vous-même. Je vous ordonne de conserver la prélature que vous exercez aujourd'hui, et de ne la quitter que sur l'ordre de votre abbé ; et

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 4.

dans le cas où vous seriez appelé à une dignité plus haute, de l'accepter. Je sais, en effet, que vous ne resterez pas longtemps prieur, et que vous ne tarderez pas à être élevé à un degré supérieur. » (1) Cette entrevue d'Anselme et de Maurille est antérieure au 9 août 1067, date de la mort de l'archevêque de Rouen.

Le vénérable Herluin mourut le 26 août 1078, et ce fut Anselme qui lui succéda dans la chaire abbatiale.

Ce que fut cette période importante de sa carrière serait trop long à raconter ici ; le récit détaillé en a été fait dans les nombreuses vies du saint (2). Nous devons nous borner à envisager son rôle d'écolâtre, ses principes et sa méthode d'éducation, le caractère philosophique de son enseignement, en un mot ce que fut l'école du Bec sous sa direction.

Il était réservé à saint Anselme de porter à son apogée la célébrité de l'école du Bec. La foule des écoliers désireux de puiser à une source aussi renommée les éléments de la grammaire et de la dialectique, ou de pénétrer les arcanes de la science sacrée, n'avait fait que s'accroître d'année en année ; aussi, de nombreux maîtres se partageaient le labeur de l'enseignement. L'écolâtre surveillait le personnel et la doctrine, dont il répondait, et se réservait à lui-même ce qu'on appellerait aujourd'hui les cours supérieurs. Dans l'une de ses lettres, Anselme avoue ingénuement qu'il lui a toujours été fastidieux d'enseigner les éléments de la grammaire : *Tu scis quia molestum mihi semper fuerit pueris declinare*. On sait qu'au moyen âge ce mot s'appliquait à la conjugaison des verbes comme aux déclinaisons des noms. L'instruction des jeunes enfants ne pouvait convenir à son esprit abstrait et méditatif ; toutes ses préférences se portaient vers la métaphysique et la théologie. L'âge auquel il se plaisait à donner ses soins était l'adolescence et la jeunesse (3) ; car ce qu'il voulait former

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, l. 1, p. 5.

(2) Nous nous plaisons à renvoyer le lecteur à l'*Histoire de saint Anselme*, par le P. Ragey, à laquelle nous avons fait de nombreux emprunts.

(3) « Verumtamen adolescentibus atque juvenibus præcipue cura intendebat et inquirentibus de hoc rationem sub exemplo reddebat. Comparabat ceræ juvenis ætatem, quæ ad informandum sigillum apte est temperata. » Eadmer : *De vita S. Anselmi*, l. 1, p. 3.

c'était moins des écoliers que des hommes à l'esprit judicieux et solide, au cœur loyal et bon. « J'ai conscience, écrivait-il à Maurice, l'un de ses anciens élèves, d'avoir travaillé, autant qu'il m'a été possible, pendant le temps que tu as passé auprès de moi, à te rendre aimable à Dieu et aux hommes de bien (1). »

Sous ce rapport, la méthode d'Anselme se distinguait nettement de celle de Lanfranc. L'enseignement du fondateur de l'école du Bec s'adressait surtout à l'intelligence. Élever les esprits, les enrichir de toutes les connaissances, former des dialecticiens rompus à tous les exercices et à toutes les ressources de l'argumentation : Lanfranc n'avait pas d'autre but. Anselme avait de l'homme une idée plus compréhensive et plus juste, et il fit preuve d'une incontestable supériorité de vues en associant étroitement l'éducation à l'instruction, et en s'attachant avec une inépuisable sollicitude à former le caractère de ses élèves (2).

Il lui semblait qu'il devait tout d'abord développer en eux trois dispositions essentielles : le goût du silence, la réserve dans le maintien, la pudeur. Que l'enfant sache d'abord se taire, et ensuite il parlera quand il en sera temps. Pour établir le calme dans son âme et dans ses actions, qu'il s'applique à garder son corps dans un maintien modeste et réservé. Un troisième défaut déplaisait à Anselme dans un adolescent : l'effronterie. Son expérience lui avait appris qu'il n'y a rien à espérer d'un jeune homme qui ne sait plus rougir (3).

L'esprit de douceur et de bénignité, qui caractérisait la direction d'Anselme, contrastait singulièrement avec les méthodes plus rudes dont on usait dans les écoles du XIe siècle (4).

Eadmer nous a conservé le très curieux récit d'une entrevue qui eut lieu entre Anselme et un abbé du voisinage, peut-être Orberne, abbé de Saint-Évroul, religieux fort édifiant, mais d'une inflexible rigidité à l'égard de ses moines et même de

(1) *Epist.*, I, 60.
(2) Le P. Ragey.
(3) *De Similitudinibus*, c. CXL.
(4) Sur les châtiments corporels dans les écoles monastiques, voir notre *Histoire de l'abbaye du Bec*, I, p. 210, note 2.

ses oblats. Cet abbé, auquel l'exercice de sa charge n'apportait que des difficultés et des peines, était venu au Bec chercher auprès du saint prieur lumière et consolation ; les enfants surtout le désolaient par leur conduite. « Indiquez-moi donc, lui dit-il, quelle règle il faut tenir à leur égard, car ils sont pervers et incorrigibles. Jour et nuit nous ne cessons de les battre, cependant ils deviennent toujours pires. » Anselme reprit doucement l'abbé, en insistant sur les résultats de cette déplorable méthode ; la crainte, les menaces et les coups ne menaient à rien de bon ; et vraiment on ne pouvait prétendre former les jeunes gens à la vertu à force de coups et de flagellations. « Si vous désirez, ajoutait Anselme, que vos enfants soient ornés de bonnes mœurs, vous devez tempérer les corrections corporelles par une paternelle bonté, par une assistance pleine de mansuétude... Si vous vous mettez au niveau de vos enfants, vous faisant fort avec les forts, faible avec les faibles, vous les gagnerez tous à Dieu au degré où il importe de le faire. » A ces sages paroles, l'abbé se mit à gémir, et se prosternant aux pieds du saint prieur, il confessa qu'il s'était trompé, qu'il avait péché ; il demanda pardon de ses erreurs passées et promit de s'amender à l'avenir (1).

Les préoccupations de l'éducation morale de ses élèves étaient loin d'absorber uniquement l'activité d'Anselme. A peine fut-il investi des fonctions d'écolâtre qu'il éleva l'enseignement philosophique à des hauteurs jusqu'alors inconnues dans les écoles. Anselme, a-t-on dit avec beaucoup de raison, était « un homme d'un génie supérieur, un nouveau saint Augustin, capable de faire plier les préjugés devant lui, au lieu de s'y soumettre lui-même..., un homme dont la sûreté de doctrine, garantie par une sainteté éclatante, écartait jusqu'au soupçon d'hérésie. Saint Anselme est un de ces esprits que les barrières excitent à passer. Une seule est de nature à l'arrêter : l'autorité de Dieu et de son Église. Ne lui dites pas, comme on le répétait alors, qu'il y a des difficultés insolubles ; qu'on ne saurait aller plus loin que les plus grands maîtres du pays. Son maître à lui, après la foi, c'est la raison... Il la développe

(1) Eadmer : *De vita S. Anselmi*, l. 1, p.

par l'étude de la métaphysique et de la dialectique ; il la remet entre les mains de Platon et d'Aristote pour qu'ils l'élèvent et la fortifient ; puis il la jette à corps perdu dans le domaine du dogme en lui disant : « Je crois, mais fais-moi compren- « dre » (1)... Il ne se contente pas de marcher lui-même résolument dans cette voie, il y pousse ses élèves. L'enseignement qu'il leur donne est une sorte de science nouvelle composée de théologie et de philosophie. Il n'expose pas à ces jeunes étudiants une seule vérité de foi sans leur dire : « Vous croyez « cette vérité, mais savez-vous pourquoi vous croyez? La com- « prenenez-vous? Nous avons interrogé la foi; interrogeons « maintenant la raison » (2)... Il ne confond pas la foi et la raison, il ne les met pas sur le même pied, mais il ne les sépare jamais ; il les entrelace dans son enseignement d'une manière si étroite que souvent il n'est pas possible de distinguer quelle est la part de chacune (3). »

L'éclatante supériorité de l'enseignement d'Anselme, la nouveauté et la hardiesse de sa méthode, le charme souverain de son caractère et de sa parole ne tardèrent pas à soulever une admiration enthousiaste chez tous les élèves de l'école du Bec. C'était comme une révélation, une illumination dans tous ces jeunes esprits curieux d'apprendre, mais empêtrés jusqu'alors dans la vieille routine des siècles passés. Comme on se sentait loin des traités de Bède, d'Alcuin, de Raban Maur! Nul maître, en effet, n'avait parlé comme Anselme. Aussi ses amis du dehors le sollicitaient de composer un ouvrage où il condenserait la substance de sa doctrine. Ses élèves et les moines du Bec le suppliaient de leur livrer ses notes; ils pourraient ainsi transcrire ses leçons et les méditer à loisir. Après avoir longtemps résisté, Anselme se laissa vaincre, et donna quelques courts traités qui répandirent au loin la réputation du maître. Les premiers qu'il écrivit, durant son séjour au Bec, sont ceux de la Vérité, du Libre Arbitre, de la Chute du diable, du Grammairien, et la Méditation : *Terret me*. Le livre *De Fide*

(1) *Proslogion*, c. I ; *de Casu diaboli*, c. V et XV ; *de Libero Arbitrio*, c. III ; *Cur Deus homo*, c. I et II.

(2) *Cur Deus homo*, c. I, II et XI.

(3) Le P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, I, pp. 116et suiv.

Trinitatis et de Incarnatione Verbi fut commencé au Bec et terminé à Cantorbéry. Lorsqu'un peu plus tard, cédant aux instances réitérées de plusieurs religieux, et principalement de Boson, il composa son traité capital *Cur Deus homo,* il prit pour interlocuteur ce même Boson, philosophe perspicace, avec lequel il s'était plu à discuter à fond les questions les plus ardues de la métaphysique.

La plupart des traités philosophiques de saint Anselme composés au Bec sont rédigés sous forme de dialogues entre le maître et l'élève ; ils permettent de comprendre quelle était la méthode d'enseignement adoptée par l'écolâtre. Grâce à cette forme familière, il conservait à ses leçons écrites l'allure, la vivacité, l'entrain de son cours oral (1). « Soit qu'Anselme instruisît de vive voix ou par écrit, il le faisait sans prendre le ton de docteur, mais en style simple et familier, employant la force du raisonnement et des exemples sensibles. Il ne se bornait pas à établir des principes clairs et solides pour apprendre à étudier chrétiennement et à découvrir la vérité ; il a montré encore, par son exemple, la bonne manière d'enseigner les autres (2). »

Parmi les disciples les plus fameux de saint Anselme on peut citer : Guillaume de Beaumont et Boson, qui devinrent abbés du Bec ; Guibert, abbé de Nogent ; Lanfranc, neveu du grand archevêque ; Maurice, moine de Saint-Sauveur de Cantorbéry, et l'un des élèves préférés du maître, comme le prouvent les nombreuses lettres que lui adressa le saint ; Anselme de Laon, qui devint à son tour l'un des plus célèbres écolâtres du XIIe siècle ; Osberne, moine de Cantorbéry, Miles Crespin, le biographe de Lanfranc et des premiers abbés du Bec ; Roger de Caen ; Eadmer, qui a écrit de la manière la plus attachante la vie d'Anselme dont il fut secrétaire. Mais il est certain qu'il y en eut une foule d'autres dont l'histoire n'a point gardé les noms.

Le 6 mars 1093, Anselme était élu archevêque de Cantorbéry. Son départ dut porter un coup sensible à l'école du Bec.

(1) Le P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, I, p. 133.
(2) *Histoire littéraire de la France*, VII, p. 78.

Ce n'est pas impunément que l'on perd un maître de cette valeur, et l'on ne pouvait se flatter de retrouver un autre Anselme.

Cependant l'impulsion avait été si puissamment donnée que les écoles du Bec se maintinrent, pendant le XIIe siècle, dans un certain état de prospérité. Orderic Vital, qui écrivait son Histoire ecclésiastique aux environs de l'année 1135, ne fait pas difficulté de regarder tous les moines du Bec comme autant de savants et de philosophes : encore cette pointe d'exagération familière au bon moine de Saint-Évroul ! Toutefois, si l'on ramène son éloge à des proportions normales, il en restera que l'étude des lettres et de la philosophie demeurait toujours florissante dans le monastère d'Herluin ; et si l'on en voulait une preuve plus positive, on la trouverait dans le nombre vraiment surprenant de doctes évêques, de savants abbés et d'écrivains distingués qui sortirent de l'abbaye dans le cours de ce siècle (1).

Mais le XIIe siècle finissant verra pâlir l'étoile du Bec comme celles de toutes les écoles monastiques. Ce n'est plus vers les cloîtres que se porte la jeunesse studieuse, et un nouveau chapitre s'ouvre dans l'histoire littéraire de la France : LES UNIVERSITÉS.

A. PORÉE.

(1) On peut lire leurs noms dans la Chronique de Robert de Torigni, moine du Bec, qui devint abbé du Mont-Saint-Michel. Voir aussi notre opuscule : *L'abbaye du Bec et ses écoles*, pp. 54 à 68.

SUR LA QUESTION

DES SOURCES D'ANSELME

La littérature grecque présente sur la littérature latine, dans le cours de son développement, l'avantage d'une constance plus grande et d'une durée plus longue (1). Abstraction faite d'une lacune fort extraordinaire, couvrant un espace d'environ deux cents ans (650-850), le large et profond courant de vie intellectuelle qui remplit les ouvrages du peuple hellène coule depuis les temps d'Homère jusqu'à l'époque de Mahomet, le conquérant de la reine des villes, de Byzance. Les créations des meilleurs poètes et historiens grecs, ont, dans la trame d'une tradition ininterrompue, animé et réjoui les jeunes générations, comme elles avaient stimulé et guidé les travaux des anciens. Les idées philosophiques, morales et religieuses, des grands penseurs de l'antiquité, — de Platon et d'Aristote, pour ne citer qu'eux, — ces idées qui avaient remué le monde, ne sont jamais, là-bas, tombées dans l'obscurité de l'oubli. Des disciples et des admirateurs enthousiastes les ont transmises et développées avec soin ; ils ont su les utiliser pour poser et résoudre habilement les questions religieuses et politiques.

En Occident il en fut autrement. Bien des fleurs délicates de vie intellectuelle, tombèrent à terre pendant la tempête des invasions, furent foulées aux pieds sans respect, et perdues pour toujours. Ce qui échappa à ce destin fut sauvé par de savants moines dans la solitude protectrice et silencieuse des cloîtres,

(1) Les développements qui suivent reproduisent en substance les résultats de recherches personnelles que j'ai publiés dans deux mémoires : *Zu Anselms Monologion und Proslogion* (Neue kirchliche Zeitschrift, IX, p. 243-257) et *Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Erigena* (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, L, p. 329-347).

et là cultivé avec amour, reproduit par la copie. Mais le cercle des auteurs latins va se rétrécissant de plus en plus, et la connaissance qu'a le moyen âge des poètes et des historiens de Rome devient toujours plus restreinte. D'ailleurs les historiens presque seuls sont estimés, à cause des riches enseignements qu'ils donnent, et le goût de la forme artistique est presque complètement perdu. Que dire de la connaissance des idées des philosophes anciens ? Cicéron, Boèce et Augustin sont à peu près les seuls intermédiaires, ce n'est que par eux qu'on sait quelque chose de Platon et d'Aristote. Augustin tient le premier rang ; c'est à cette source abondante d'idées vives, fortes, neuves, fécondes que presque tout le moyen âge a étanché sa soif de vie intellectuelle et d'initiation philosophique. Jamais sur les peuples de langue grecque n'ont régné des ténèbres intellectuelles si profondes.

Ce n'a pas été pourtant une nuit sans étoiles. Précisément au siècle que les Centuriateurs de Magdebourg ont appelé, — fort injustement, — *sæculum obscurum,* des étoiles commencent à briller : dans les régions de langues romane et germanique l'esprit prend son essor. Mais on se demande à bon droit : d'où lui viennent ses inspirations ?

Il est vrai, nombre de ces étoiles ne se sont levées dans cette obscurité relative, que pour s'éteindre et disparaître bientôt, au début de cet âge auquel elles voulaient porter la lumière. Un observateur attentif peut seul, semble-t-il, les apercevoir dans les nuages sombres qui précèdent l'aurore, les retrouver là-bas, en quelque sorte, comme on retrouve des mondes perdus. Érigène et Anselme sont des astres de cette nature, dont la clarté perce à peine la nuée qui les environne, que l'observateur considère pensif, qu'il admire peut-être, mais à la conduite desquels peu de navigateurs paraissent s'être fiés, jusqu'à ce que leur éclat a rayonné de nouveau et, de façon assez inattendue, à la suite d'efforts intellectuels qui tendaient à un tout autre but, obtenu pleine reconnaissance et justification méritée. Tel a été en particulier le cas d'Anselme (1033-1109) (1).

(1) En outre des monographies connues de Franck (Tubingue, 1842) et de F. R. Hasse (Leipzig, 1843, 1852) sur la vie et la doctrine d'Anselme, je mentionne ici les pénétrantes analyses des idées philosophiques d'Anselme dans Erdmann,

On a appelé Anselme le père de la scolastique. Est-ce avec raison ? A la formation de ce remarquable mouvement intellectuel et scientifique dont l'indépendance et l'autonomie s'affirment de plus en plus à partir du XIIe siècle, Anselme n'a pas directement collaboré. On ne peut affirmer qu'il l'ait désiré. Il a certainement, comme tout autre penseur du moyen âge, contribué par ses efforts à affranchir la pensée, mais on ne peut strictement le donner comme un scolastique. Il ne songe nullement à voir la Logique développée et appliquée à son but propre, ni à édifier la science en face de la foi. La dialectique qu'il manie en maître, dans l'étreinte de laquelle nous verrons plus tard comme enserrée la pensée des scolastiques au sens strict du mot, lui paraît simplement un instrument commode, utilisable : l'employer quand besoin est, puis s'en affranchir aussitôt, il a conscience qu'il en a le droit, aussi bien que la facilité. Pour lui, le sommet de toutes choses, le centre de tout, c'est la religion, c'est surtout la première et la plus importante de toutes les vérités religieuses, Dieu. Parce qu'il expose la doctrine de la foi avec esprit et finesse, pesant prudemment ses affirmations, mesurant ses développements (*ratiocinando*), prenant tantôt le ton du docteur, tantôt celui du polémiste, ce n'est pas une raison de l'appeler le père de la scolastique. Ce n'est pas précisément la dialectique, c'est bien plutôt la métaphysique qu'il a introduite dans la théologie, et cela surtout le distingue des scolastiques. Son penchant le porte à se livrer ingénieusement, librement, aux recherches de la réflexion et aux inspirations de la raison. Il porte le joug léger de l'Évangile, mais il n'a reçu celui d'aucun maître. Ce n'est pas un controversiste qui toujours attaque ou riposte, c'est un solitaire qui pense et qui enseigne. Il est moine et docteur ; mais il est lui-même, et son talent y gagne comme sa philosophie. Tout chez lui est spontané sous la loi chrétienne. Mais la science théologique d'Anselme n'a encore rien de scolastique. Dans le silence de son cloître, il s'est occupé des plus hautes questions religieuses, pénétrant par son esprit jusque dans leurs profon-

Grundriss der Geschichte der Philosophie (Berlin, 1869). I, § 156-158, p. 250-259, Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II (9e édition, Berlin, 1905), § 23, p. 186-197, et Jos. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Kempten et Munich, 1908, p. 41-47).

deurs les plus intimes, uniquement préoccupé de la vérité, de cette Vérité qui est Dieu même, et que Dieu veut voir immuable comme Il est Lui-même (1). Il est vrai, l'on a fait remarquer avec raison qu'Anselme réunit dans son argumentation toutes les idées de ses devanciers, sans pourtant saisir et savoir tout ce qu'ils ont avancé, en sorte que c'est bien plus à sa philosophie qu'à sa science qu'il faut reconnaître un caractère d'universalité ; mais cette observation fait de nouveau poser la question qui a été l'origine de ces remarques et à laquelle elles prétendent essayer une réponse : Qu'est-ce qu'Anselme connaissait des anciens, comparativement à ses prédécesseurs immédiats ?

La question est réellement difficile et ne peut recevoir de réponse certaine. C'est toujours en effet une des principales difficultés que nous rencontrons dans l'étude des écrivains du moyen âge, que de retrouver dans leurs œuvres ce qui, intellectuellement parlant, est leur propriété, et ce qu'ils ont emprunté. Leur originalité et leur autonomie sont constamment objets de doute. Parmi les savants de l'époque carolingienne qui apparaissent comme les esprits les moins indépendants et les imitateurs les plus serviles du passé, je ne citerai que Raban Maur. Voici un exemple. Dans son ouvrage : *De institutione clericorum libri III,* « nous avons affaire, comme s'exprime Knœpfler (2), à une pure et simple compilation, pour ne pas dire un plagiat. Raban cite bien lui-même... quelques-uns des écrivains antérieurs qu'il a utilisés comme sources ; mais on s'est à peine douté jusqu'à aujourd'hui qu'il les ait copiés comme il a fait ». Si l'on voulait faire une édition complète des œuvres de Raban, ce que je tiens pour assez inutile étant donné son peu d'originalité, son apport personnel « se réduirait à une bien faible partie des cinq in-folios qu'on lui attribue aujourd'hui ».

Scot Érigène constitue sous ce rapport une heureuse exception. Si nous le mettons en regard d'Anselme, dans le but de

(1) Anselmi : *Cur Deus homo* (éd. H. Læmmer, Berolini, MDCCCLVII), II, 17 : « Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immutabilem, sicut est, esse vult. »

(2) Dans la préface à la petite édition, fort soignée, qu'il en a donnée (Munich, 1900), p. xviii.

déterminer leurs attaches respectives avec l'antiquité, le résultat est une opposition manifeste. Tandis que dans le riche courant des pensées d'Érigène, les sources utilisées par lui apparaissent nettement, chez Anselme nous ne trouvons à peu près rien de tel. Chez Érigène il y a une série nombreuse d'auteurs latins et grecs, — il savait encore le grec, — qu'il cite, les derniers dans les traductions qu'il avait à sa disposition, quelques-uns spécialement importants comme Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Grégoire de Nysse, dans une traduction personnelle, pas toujours très heureuse, il est vrai : J'ai déjà publié sur ce point des études spéciales (1). Malgré le silence d'Anselme, nous avons les éléments d'une réponse à cette importante question du rapport de ses idées avec celles de ses prédécesseurs.

Anselme s'appuie uniquement sur des ouvrages latins. Mais de quels auteurs ? Le latin élégant, et même, dans les Lettres, assez délicat, qui distingue les écrits d'Anselme, oblige en tous cas à conclure qu'il a apporté durant sa jeunesse une grande application à l'étude et au maniement de la langue. Mais sur quels modèles s'est-il formé ? Quels auteurs a-t-il lus ? Déjà dans ses homélies et ses exhortations, qui témoignent d'une profonde connaissance de la Sainte Écriture, il montre que les commentaires de Jérôme et d'Augustin lui sont familiers ; mais il ne les cite jamais eux-mêmes ; d'une manière générale il ne cite aucun Père de l'Église, mais seulement la Sainte Écriture. Manifestement ce silence est voulu ; mais passons sur ce point. Combien il nous serait précieux de pouvoir pressentir au moins dans les principaux ouvrages philosophiques écrits entre 1070 et 1078, le *Monologion* et le *Proslogion,* grâce à quelques références aux auteurs du passé, quel rapport la pensée d'Anselme soutient avec la leur ! Mais il garde sur ses prédécesseurs un

(1) J. Dræseke : *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewæhrsmænner in seinem Werke : « De divisione naturæ libri V. »* Leipzig, 1902. Pour ce qui concerne Grégoire de Nysse j'ai dû dans cet écrit me borner à de brèves indications. J'ai consacré à cette question une étude spéciale dans un mémoire paru dans les *Theologische Studien und Kritiken* (1909, p. 530-576) : *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena.* Cf. en outre mes travaux sur : *Zu Johannes Scotus Erigena* (Zeitschrift f. wiss. Theologie, XLVI, 563-580) ; *Zu Scotus Erigena* (Zeitschr. f. wiss. Theologie, XLVII, 121-130).

silence à peu près absolu ; évidemment il a, pour ces sortes d'indications aussi peu de goût que les autres penseurs du moyen âge.

Qu'il ne comprît pas le grec, encore bien moins l'hébreu, on peut le considérer comme certain. D'une façon générale, la connaissance du grec est très rare en ce siècle ; on l'étudiait à Saint-Gall et dans quelques monastères de Grande-Bretagne, depuis le temps de Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry (660-690) ; Érigène en est un vivant témoignage. Mais les auteurs latins eux-mêmes étaient en général peu connus, et leur influence demeurait restreinte. Que quelques-uns des plus célèbres aient été connus d'Anselme, cela ressort évidemment de ses écrits, mais il serait malaisé de dire lesquels. Avait-il lu Perse, qu'il cite une fois (*Epist.* I, 16) ? c'est douteux ; il peut aussi bien l'avoir cité d'après un autre ? Pour Virgile, qui depuis le temps d'Augustin resta durant tout le moyen âge l'auteur préféré dans les écoles des monastères, la chose ne fait pas difficulté. Il parle de lui comme l'ayant lu, ainsi que d'autres auteurs qu'il ne nomme pas (*Epist.* I, 55). Il ne cite jamais Cicéron, ni aucun des grands écrivains de Rome, jamais non plus Apulée, Macrobe, Cassiodore, Boèce, Martianus Capella, qui jouent pourtant un rôle considérable dans le mouvement scientifique de la fin du moyen âge. Connaissait-il le *Timée* de Platon dans la traduction de Chalcidius ? Nous n'en savons rien ; Anselme ne nous en dit pas un mot.

On a prétendu voir en Érigène un ancêtre philosophique d'Anselme. Ce n'est pourtant que par conjecture qu'on peut trouver une parenté entre les doctrines d'Anselme et celles du grand philosophe incompris de l'époque carolingienne, qui, comme héritier du platonisme alexandrin, inaugura, sans pourtant la dominer, la philosophie du moyen âge. Rousselot (1) qui a étudié soigneusement cette question, a bien pu montrer un certain parallélisme dans les tendances, mais non une filiation entre les idées philosophiques des deux auteurs. Rémusat (2) fait même remarquer avec raison qu'Anselme, tout en

(1) Rousselot : *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, chap. VII.

(2) C'est avec une spéciale reconnaissance que je mentionne ici le *Saint Anselme de Cantorbéry* de Charles de Rémusat (Paris, 1853 ; 2e édit., 1868 ; c'est à cette

se rencontrant avec Érigène pour certaines idées détachées et pour l'allure même de la recherche, est bien éloigné de le suivre ; mais il est étrange que ce savant distingué en vienne (1) à attribuer au grand mystique Denys une part dans la formation de la philosophie d'Anselme, par l'intermédiaire d'Érigène. Il s'appuie sur la traduction faite par Érigène des écrits de Denys : il lui attribue, en un temps où presque rien n'avait encore pénétré des écrits des grecs, l'introduction de ces ouvrages dans les écoles et surtout dans les monastères du moyen-âge et l'initiation à cette profonde connaissance de la mystique alexandrine, néo-platonicienne (2) qu'ont utilisée si longtemps et si heureusement les scolastiques et d'autres penseurs du moyen âge. Bien plus, il montre le traducteur, en dépit de son rationalisme déclaré, empruntant beaucoup à Denys et à Maxime le Confesseur, également traduit par lui, et se servant de ses emprunts pour en enrichir ses propres écrits. Mais, hasarde Rémusat pour expliquer le silence d'Anselme, Érigène, suspect à l'Église, accusé par un Pape, jugé par un Concile, devait être lu avec précaution et ne pouvait être cité que rarement.

Il n'y a dans tout cela que des demi-vérités ou des conjectures non susceptibles de preuves. Les idées que Rémusat (voir entre autres p. 415) emprunte à l'ouvrage principal d'Érigène (*De*

dernière que sont empruntées les citations qui suivent). Cet ouvrage de l'écrivain et philosophe distingué (1797-1875) auquel nous devons encore des travaux approfondis, en bien des points définitifs, sur Abélard (*Abélard*, Paris, 1845, 2 vol.) et sur Bacon (*Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, Paris, 1858), a sur bien d'autres le précieux avantage d'une exposition serrée, forte, et d'une parfaite possession du sujet qui par son contenu embrasse tout le moyen âge et, dans ces développements et prolongements, atteint jusqu'à l'époque de Hégel et de Schelling ; il paraît pourtant être en Allemagne beaucoup moins connu que le mériterait la richesse de son contenu. Rémusat, vers la quarantaine, donnait son *Essai de philosophie*, série d'études extraordinairement profondes et étroitement enchaînées, qui lui ouvrait les portes de l'Académie, et que suivait bientôt le célèbre ouvrage (1845) en deux volumes sur Abélard ; il composa son *Anselme de Cantorbéry* après son retour (1852) de l'exil dont l'avait injustement frappé Napoléon après le coup d'État, lorsque, dans une profonde retraite, il s'adonnait uniquement à ses travaux scientifiques.

(1) Rémusat : *Anselme*, p. 44 : « Rien n'empêche assurément de supposer que Denys soit, par Érigène, pour quelque chose dans la philosophie de saint Anselme. »

(2) Je renvoie sur ce point à l'étude de M. Jacquin : *Le néo-platonisme de Jean Scot* dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, I, 4, p. 674-685 et au travail que j'ai publié ensuite : *Zum Neuplatonismus Erigenas* (dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*) dans lequel j'ai ajouté des explications, justifications et développements.

divisione naturæ libri V) pour y trouver la source des développements d'Anselme n'établissent pas le rapport de dépendance qu'il affirme, pas même en ce sens que ces idées, après avoir séjourné longuement dans l'esprit d'Anselme y seraient restées au moins comme vues, comme vérités partielles, se seraient peu à peu développées, éclaircies, et seraient entrées dans une synthèse d'aspect tout nouveau et de formation originale (1).

Les récentes recherches ont rejeté cette dépendance vis-à-vis d'Érigène et de Denys. Kunze (2) caractérise justement cette prétendue influence exercée sur Anselme par la théologie mystique de Denys, comme « ayant à peine laissé quelques traces détachées ». Si donc on veut chercher les maîtres d'Anselme, on devra se résoudre à faire complète abstraction des deux siècles qui le précèdent immédiatement. Son vrai maître, Rémusat le disait déjà très nettement (cf. p. ex. p. 391), c'est Augustin. Visiblement il l'a lu avec grand goût, il a été enthousiasmé par son esprit. Et puisque le but précis de cette étude est de faire la lumière, autant que possible, sur l'origine de la pensée philosophique d'Anselme, surtout dans ses deux ouvrages les plus importants pour la doctrine sur Dieu, le *Monologion* et le *Proslogion*, Rémusat nous indique très judicieusement la marche à suivre pour les penseurs médiévaux en général et pour Anselme en particulier (p. 406) : « Avant d'attribuer à l'un d'eux, l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord, que saint Augustin n'en avait rien dit. » Il n'est pas besoin de faire remarquer que dans l'application de cette méthode, l'originalité et l'autonomie d'Anselme, qui le montrent en dehors et au-dessus des fluctuations de l'École, ne doivent nullement être laissées de côté. C'est Rémusat lui-même qui, avant tous les autres érudits a établi ce point en montrant dans son œuvre, avec grande habileté et pénétration, ces hautes exigences scien-

(1) Rémusat : *Anselme*, p. 416, 417 : « Celle (la doctrine d'Anselme, comme on le voit, n'est point sortie toute entière de son imagination. Elle n'est pas neuve dans toutes ses parties. La nouveauté est dans l'unité qui l'a organisée en système et identifiée avec le christianisme. Du néo-platonisme il aura retiré le platonisme pour le rendre chrétien. »

(2) Dans son étude sur Anselme de Cantorbéry dans la *Realencyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, 3 Aufl. 1896, t. I, p. 565.

tifiques de la philosophie d'Anselme. Mais il est instructif et intéressant de rechercher dans les développements d'Augustin, les racines des idées d'Anselme. Montrer qu'il est possible de pousser ce travail plus loin qu'on n'a fait, telle a été l'occasion de ces lignes.

On peut justement se demander si Anselme a eu entre les mains, toute l'œuvre du grand évêque d'Hippone. Nous avons déjà constaté que les commentaires d'Augustin sur la sainte Écriture lui avaient été familiers. A part cela nous n'avons de certitude que pour les livres d'Augustin sur la Trinité ; il les a lus à fond et utilisés, comme il le donne lui-même à entendre dans le prologue du *Monologion* (1) et ailleurs (*Epist.* I, 68, 74 ; IV, 103). A-t-il connu un seul autre ouvrage important d'Augustin? Il y a lieu de l'examiner pour les deux ouvrages philosophiques que nous avons nommés.

Anselme était d'après toute l'orientation et l'originalité de son esprit, un platonicien décidé, bien qu'il n'en eût pas conscience. Rémusat fait ressortir ce point à plusieurs reprises, et il a apporté assez d'arguments pour justifier cette assertion : « La pensée, dit-il par exemple (p. 409) par laquelle il débute vient du platonisme. Conclure de l'existence des biens divers à un bien substantiel, n'attribuer aux choses bonnes qu'une bonté communiquée par une bonté essentielle et primitive, c'est manifestement se séparer du système qui, de la considération des bontés diverses, ne recueille qu'une notion abstraite de bonté, une pure induction idéologique du particulier au général, n'existant qu'intellectuellement et à l'état de conception. » Quand donc Anselme, dans les cinq premiers chapitres du *Monologion* conclut des biens divers au bien absolu et suprême, et que ce bien suprême, il l'appelle Dieu, il s'exprime absolument comme Platon, fondant toute sa doc-

(1) *Anselmi Monolog. et Proslog.* (éd. C. Haas, Tubingue MDCCCLXIII) Præf. p. 2 : « Quam (c'est-à-dire l'œuvre dont il s'agit, le *Monologion*) ego sæpe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohæreat. Quapropter, si cui videbitur, quod id eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis novum sit, aut a veritate dissentiat, rogo, ne statim me præsumptorem novitatum aut falsitatis assertorem exclamet ; sed prius libros præfati doctoris Augustini de Trinitate perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum dijudicet. »

trine sur ces idées. Au point de vue philosophique, Anselme n'a pas ajouté grand chose. Son mérite consiste en ce qu'il a le premier cherché à fonder la croyance en Dieu sur les concepts essentiels de l'esprit humain. Cette vue platonicienne ne se trouve pas dans la théologie d'Augustin (1). Même le passage du traité sur la Trinité (VIII, 3 ; cf. *De natura boni contra Manichæos* 1, 12, 13) où Augustin parle de Dieu comme du Bien immuable, par opposition aux biens périssables de cette terre, ne peut être considéré comme un point de départ pour la pensée d'Anselme. Il me paraît plus vrai de dire que la conclusion logique qu'Anselme a tirée lui avait été suggérée par les discussions logiques de Boèce et qu'il connaissait la *Consolatio philosophiæ,* cet ouvrage qui eut tant de lecteurs durant le moyen âge et dont l'auteur était dans l'Église honoré comme un saint. Certain passage de cet écrit pourrait confirmer cette conclusion. Nous y lisons III, 10 (2) : « On ne peut nier qu'un tel bien, — dans lequel, comme il vient d'être dit, se trouve effectivement le vrai, le parfait bonheur, — existe réellement et qu'il est comme la source de tous les autres biens. Car tout ce que nous déclarons imparfait ne s'explique comme tel que par une restriction du parfait ; et de là suit que s'il se trouve dans un genre quelconque quelque chose d'imparfait, il doit nécessairement y avoir dans ce même genre quelque être parfait. En effet, cette perfection fit-elle défaut, on ne pourrait même concevoir d'où l'être qui se présente comme imparfait tirerait son origine. La nature ne débute pas par le restreint et

(1) Je crois avoir le droit de formuler un jugement d'une telle portée d'après l'*Augustinus* de Aug. Dorner (Berlin. 1873), p. 5-34.

(2) *Philosophiæ Consolationis libri V*, rec. R. Peiper (Lipsiæ MDCCCLXXI). p. 72, 7 sq : « Sed quin existat sitque hoc veluti quidam omnium fons bonorum negari nequit. Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur exstiterit ne fingi quidem potest. Neque enim ab deminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, seb ab integris absolutisque procedens in hac extrema atque effeta dilabitur : quod si uti paulo ante monstravimus, est quædam boni fragilis mperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. » — 22 : « Deum verum omnium principem bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse quis dubitet ? »

l'inachevé, mais du complet et du parfait elle descend jusqu'à ces formes dernières et atténuées. Si donc... il y a dans les biens périssables un bonheur imparfait, on ne peut douter qu'il n'en existe un solide et parfait. » Et à la question : où trouver le souverain Bien? la Philosophie répond : « C'est la commune persuasion de tous les esprits humains que Dieu l'auteur de toutes choses, est bon. Et en effet, puisqu'on ne peut rien concevoir de meilleur que Dieu, qui douterait que celui qui est meilleur que tout, soit bon? »

Au chapitre XIV, Anselme explique (1) que là où l'Être suprême n'est pas, il n'y a absolument rien : « Donc, conclut-il, il est partout, à travers tout et en tout. Mais comme il est également absurde de supposer ou qu'une créature puisse échapper à l'immensité de celui qui crée et soutient, ou que celui qui crée et soutient ne puisse pas en quelque manière surpasser l'ensemble des créatures, il est évident que cet Être suprême est celui qui supporte et dépasse, entoure et pénètre tous les autres. » Reliant cette pensée à la précédente, Anselme montre dans l'Être suprême celui-là même « qui est en toutes choses, à travers toutes choses, duquel, par lequel, dans lequel sont toutes choses ». On ne peut guère douter que nous n'ayons dans cette dernière conclusion, un écho de la parole bien connue de Paul dans l'épître aux Romains : « De lui, pour lui, par lui sont toutes choses, » (11, 36) comme aussi de ce qui est dit à propos du Fils dans l'épître aux Hébreux : « Il porte toutes choses par son Verbe puissant » (1, 3). Mais ne faut-il pas, pour rendre compte de toute la série des déductions d'Anselme, en revenir encore à Augustin, j'entends à l'Augustin des *Confessions?* personne jusqu'ici ne paraît y avoir songé, et ce fut pourtant de tous ses écrits celui qui fut le plus lu au moyen âge.

Au commencement du livre VII, Augustin parle de l'idée

(1) Anselmi *Monolog.* XIV (loc. cit. p. 23) : « Quod si ita est, imo quia ex necessitate sic est, consequitur ut ubi ipsa non est, nihil sit. Ubique igitur est et per omnia et in omnibus. Et quoniam absurdum est, ut scilicet quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem, liquet quoniam ipsa est, quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. »

qu'il se faisait de Dieu au temps de son évolution : « Et vous aussi, ô vie de ma vie, c'est ainsi que je vous croyais répandu à travers les espaces infinis, pénétrant la masse entière du monde, la dépassant de toutes parts sans limites : ainsi la terre, le ciel et toutes choses vous possédaient, tout se terminait en vous et vous n'étiez limité, terminé par rien. Et comme la substance de l'air qui couvre la terre, n'est pas un obstacle pour la lumière du soleil, qui la traverse, la pénètre, sans la briser ni la déchirer, mais en la remplissant ; ainsi, pensais-je, la substance non seulement du ciel, de l'air et de la mer, mais même de la terre se laisse traverser par vous, pénétrer dans ses plus minimes parties comme dans ses plus grandes, pour recevoir votre présence qui secrètement, au dedans comme au dehors, gouverne toute votre création. Ainsi pensais-je, parce que je ne pouvais m'imaginer autre chose. »

D'un point de vue auquel sa pensée est parvenue ultérieurement, Augustin juge fausse sa conception d'alors. Nous n'avons ici aucune raison d'examiner si ce jugement est fondé. Mais qu'Anselme partant des textes de l'Écriture que nous avons rappelés, ait pu s'assimiler et élaborer ces vues d'Augustin dans un sens plus large, dans le sens du passage que j'ai cité, cherchant à le rendre plus frappant par une traduction littérale, on l'accordera sans peine.

Peut-être faut-il aussi rapprocher les idées d'Anselme sur l'immutabilité de l'Être suprême (*Monol.* cap. 25, sqq.) d'un autre passage du même chapitre des *Confessions* d'Augustin (VII, 1) où celui-ci parle de la foi qui repose au plus profond de son âme sur l'être impérissable, inaltérable, immuable : « Car, dit-il pour justifier sa croyance, je voyais clairement et avec certitude, bien que je ne susse ni d'où ni comment, que ce qui est corruptible est pire que ce qui ne l'est pas, que ce qui ne peut être souillé, l'emporte sur ce qui peut l'être, et que ce qui n'est sujet à aucun changement est meilleur que ce qui peut changer. »

Cette dépendance de pensée que je viens d'indiquer se montrera peut-être mieux encore, dans l'idée fondamentale du *Proslogion*. Après être arrivé dans son *Monologion* par la voie de la réflexion à une doctrine philosophique sur Dieu, Anselme cher-

che dans le *Proslogion,* qui en forme comme le complément nécessaire, une source unique d'arguments qui contienne en germe tout ce qu'on peut connaître sur Dieu ; et pour cela il veut prouver l'existence de Dieu par la seule pensée. Cette œuvre d'Anselme est sans contredit son plus grand titre de gloire ; la pensée fondamentale qu'il y développe a toujours préoccupé les esprits et son influence s'est étendue jusqu'à Hégel.

Aux chapitres II et III Anselme procède ainsi : Il part de la parole de l'insensé qui au *Ps.* XIV nie l'existence de Dieu. Celui qui croit en Dieu croit qu'il est quelque chose au-dessus duquel rien ne peut être conçu de plus grand. L'insensé, qui nie cela, comprend ce qui est dit, et l'être dont on lui parle existe dans son esprit comme tout autre dont il a l'idée (II, p. 109 : *intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est ; etiamsi non intelligit illud esse*). La simple représentation d'un objet n'emporte pas la croyance à son existence hors de l'esprit ; le peintre qui médite un tableau l'a bien déjà dans sa représentation, mais il sait que le tableau n'a pas encore d'existence propre, puisqu'il n'est pas encore peint ; la double existence dans la représentation et dans la réalité est pour lui un fait lorsqu'il a exécuté son travail d'artiste. Mais ce qui est plus grand que toute chose concevable ne peut pas exister seulement dans la représentation ; car s'il n'existait que de cette sorte, on pourrait le concevoir comme existant en outre dans la réalité, donc encore plus grand, ce qui est impossible (II, p. 109 : « *Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re : quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest : sed certe hoc esse non potest* ».) Il y a donc véritablement un être au-dessus duquel on n'en peut concevoir un plus grand, et tel qu'on ne peut absolument le concevoir comme n'existant pas. Et c'est vous, Seigneur, notre Dieu.

De ce bref exposé il ressort que Dieu est le bien suprême, meilleur que tout autre, et de ce concept si simple et si lumineux, Anselme déduit toutes les sublimes et souveraines per-

fections de la divinité, sur lesquels il s'est déjà étendu dans le *Monologion* (1).

Je ne puis lire ce texte capital qui forme le point de départ de tout le *Proslogion,* ce texte où Anselme montre toute sa valeur de mystique profond et de dialecticien pénétrant, sans penser au chapitre IV du livre VII des *Confessions* d'Augustin. Anselme n'avait-il pas dû se reporter instinctivement à ce passage où Augustin reprend une fois de plus son idée fondamentale sur l'être divin, l'approfondit, la développe, et cela déjà, même quant à la forme, de la façon qui chez Anselme est si frappante, à savoir par l'emploi répété de l'ablatif de comparaison, qu'on trouve aussi chez Boèce ? Voici ce que dit Augustin : « C'est ainsi que je cherchais à trouver tout le reste, comme j'avais déjà trouvé que l'incorruptible vaut mieux que le corruptible, à cause de quoi je reconnaissais que tout en vous est incorruptible. Car aucun esprit n'a jamais pu et ne pourra jamais concevoir quelque être qui soit meilleur que vous, qui êtes le Bien suprême et parfait. Et comme très véritablement et très certainement l'incorruptible est à préférer au corruptible (je le préférais déjà alors), si vous n'étiez incorruptible, je pourrais atteindre par la pensée quelque être meilleur que mon Dieu (*poteram iam cogitatione aliquid attingere quod esset melius Deo meo, nisi tu esses incorruptibilis*). Là donc où je voyais l'avantage de l'incorruptible sur le corruptible, là je devais vous chercher, et comprendre d'où vient le mal, c'est-à-dire d'où vient cette corruption qui ne peut aucunement atteindre votre substance. Car la corruption n'a pas de prise sur notre Dieu, ni par quelque volonté, ni par quelque nécessité, ni par quelque hasard, car il est Dieu même, et ce qu'il veut est bon et il est le Bien même, et le Bien n'est pas sujet à la corruption (*quoniam ipse est Deus, et quod sibi vult bonum est, et ipse est idem bonum, corrumpi autem non est bonum*). Vous ne pouvez être contraint à quoi que ce soit, car votre volonté ne s'étend

(1) *Anselmi Monolog.* XVI (l. c. p. 28) : « Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas, summa magnitudo, summa pulchritudo, summa immortalitas, summa incorruptibilitas, summa immutabilitas, summa beatitudo, summa æternitas, summa potestas, summa unitas, quod non est aliud quam summe ens, summe vivens et alia similiter. »

pas au-delà de votre puissance. Or elle la dépasserait, si vous vous dépassiez vous-même, car la volonté et la puissance de Dieu sont Dieu même (*Esset autem maior si te ipso tu ipse maior esses : voluntas enim et potentia Dei Deus ipse est*). A quoi ne pourvoyez-vous pas, vous qui connaissez tout? Aucune nature n'existe qu'autant que vous la connaissez. Pourquoi expliquer plus longuement que Dieu ne peut être corruptible, alors que, s'il l'était, il ne serait pas Dieu ? »

Ce serait s'écarter du but de ces lignes que d'entrer dans une plus longue discussion des idées du *Proslogion,* de la réfutation de Gaunilon et de la réponse d'Anselme. Quels que puissent être par ailleurs les mérites d'Anselme en matière théologique, c'est à l'argument du *Proslogion* pour l'existence de Dieu, dont ces lignes ont voulu montrer le rapport avec certains développements de Boèce et surtout d'Augustin, qu'il doit sa renommée comme métaphysicien, et la place étonnamment importante qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie. On peut peut-être considérer son raisonnement comme « réfuté définitivement par Kant » (ainsi parle Kunze, p. 568) et voir le « sophisme » qu'il recèle (l'existence n'est pas un prédicat qui s'ajoute aux autres) « dans le double sens donné à *in intellectu esse,* qu'Anselme confond d'abord avec le non-être réel afin de pouvoir le dépasser, sous prétexte que l'être suprême existe *in re,* mais qu'ensuite il entend d'un être réel de l'objet dans l'intellect afin de pouvoir en faire usage » ; j'estime pourtant que Rémusat a apprécié plus justement la haute valeur et la portée scientifique de l'argumentation et des idées d'Anselme. Dans la dernière partie de son excellent ouvrage sur Anselme (p. 450 sqq.) où il rapporte, en les soumettant à une critique pénétrante, les appréciations diverses qu'ont portées sur les doctrines du *Monologion* et du *Proslogion* les scolastiques, Thomas d'Aquin, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Kant, Schelling, Hégel, il essaie une interprétation personnelle qui sert de conclusion à son ouvrage ; voici ses paroles (p. 479) : « ... Ce qui signifie que le parfait, objet de l'idée du parfait, existe par soi-même, — ou qu'un être existe qui nous donne l'idée du parfait. Or, le parfait qui existe, c'est le Dieu de saint Anselme, l'être qui donne l'idée du parfait, c'est le Dieu de Descartes ; ou plutôt, l'un ne diffère

pas essentiellement de l'autre. Dire que le parfait se communique à l'intelligence, ou qu'un être fait concevoir le parfait à l'intelligence, n'est-ce pas dire au fond la même chose ? N'est-ce pas, sous une expression différente, énoncer ce fait inexplicable et certain, que la notion du parfait ne peut exister nécessairement dans l'intelligence, sans y venir d'une cause existante, supérieure à l'intelligence, et qui elle-même est ou connaît la suprême perfection? Et comment la connaître, si ce qui la connaît n'était égal au connu ? Le parfait est donc Dieu, et Dieu est le parfait. Il n'y a pas au fond de réelle différence à concevoir l'idée de Platon comme existant en elle-même, ou comme existant dans l'entendement divin, car dans les deux cas elle est divine, et rien n'est divin qui ne soit Dieu. Voilà, ce me semble, une certaine démonstration de l'existence de Dieu. Elle est, en effet, *a priori,* parce qu'elle résulte de notions qui, n'étant pas, dans leur intégralité, obtenues *a posteriori* ou induites de l'expérience, sont dites, avec plus ou moins de propriété, des idées *a priori*. C'est... Dieu prouvé par sa notion, puisque c'est une preuve fondée sur ce fait que, par certaines idées nécessaires, l'esprit pense implicitement Dieu. »

J. DRÆSEKE,
Docteur en théologie et en philosophie,
Professeur au gymnase royal Matthias-Claudius
Wandsbeck.

LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

ET SAINT ANSELME [1]

I

LA DITE PREUVE EXPOSÉE PAR SAINT ANSELME

L'esprit du saint Docteur atteignit son vol le plus sublime et le plus laborieux, quand, fixant son regard sur le concept de Dieu, souveraine perfection, et l'examinant avec attention, il affirma que dans ce concept l'intelligence, si elle est cultivée, perçoit l'existence actuelle de Dieu, immédiatement et sans raisonnement. « Ergo Domine écrit saint Anselme (*Proslogium*, c. XI), qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc est, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo : non est Deus ? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus cogitari nihil potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse... Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia, hoc cum audit, intelligit et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, cogitari potest esse et in re, quod majus

(1) Cet article a paru en italien dans le numéro de septembre de la *Rivista storica Benedettina*. Nous remercions l'auteur et les directeurs de cette Revue de l'accueil bienveillant et cordial qu'ils ont fait à notre demande de reproduction. (*N. de la R.*)

est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest : sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. »

Tout ce raisonnement pourrait s'énoncer de la manière suivante : Celui qui entend le mot *Dieu,* pourvu qu'en l'entendant il en saisisse la signification, comprend que Dieu est un Être tel qu'on n'en peut penser de plus grand. Donc il comprend Dieu comme existant en lui-même en dehors de l'esprit, car, supposé qu'il comprenne Dieu comme existant uniquement dans la pensée qui la pense, et non point en dehors en lui-même, comme il pourrait aussi le penser existant en dehors de l'esprit en lui-même, Dieu ne serait pas cet Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir, puisque ce qui est à la fois dans l'intelligence et hors de l'intelligence est plus grand que ce qui n'est que dans l'intelligence. Donc celui qui comprend ce qu'est Dieu, s'il le comprend bien, doit comprendre, en vertu même de la définition, qu'il est dans l'esprit en tant que pensé et hors de l'esprit en tant que chose existant en soi.

II

POURQUOI LES PHILOSOPHES EN GÉNÉRAL JUGENT SANS VALEUR L'ARGUMENT DE SAINT ANSELME

Cette célèbre preuve de l'existence de Dieu, proposée pour la première fois par saint Anselme, n'a jamais été oubliée à travers les siècles jusqu'à nos jours ; mais la plupart des docteurs l'estiment sans efficacité. D'abord sans efficacité extrinsèque, — sa grande élévation, sa transcendance de tout le sensible la rendent inaccessible à la plupart des hommes, — ensuite, ce qui est plus grave, sans efficacité intrinsèque, parce que si elle démontre que le souverain intelligible est dans l'âme en tant que pensé, elle ne prouve pas qu'il existe en lui-même, hors de l'âme. Il y a dans l'argument une transition du subjectif à l'objectif, qui ne peut se justifier. Et véritablement,

disent les adversaires, que l'Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir se doive penser comme existant au dehors de l'esprit, il faut l'accorder ; mais qu'il existe réellement en soi en dehors de l'esprit, c'est ce que nous ne savons pas et ce qu'il reste à prouver. En d'autres termes, la preuve de saint Anselme n'est pas absolue ; elle est hypothétique. C'est comme s'il disait: Supposé qu'il existe réellement un Être tel qu'on n'en puisse concevoir de plus grand, Dieu existe réellement ; car Dieu est cet Être au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. Or il existe réellement hors de l'esprit un Être tel qu'on n'en peut penser de plus grand. Donc Dieu existe réellement. La majeure, qui est conditionnelle, est vraie ; la mineure, qui est absolue, a besoin d'être prouvée, et l'argument de saint Anselme ne la prouve pas.

III

CONSIDÉRÉE DANS SA SUBSTANCE, LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE SAINT ANSELME A UNE VALEUR INTRINSÈQUE ET EFFICACE

En vérité l'argument dans sa substance est probant, parce qu'il se fonde entièrement sur la définition de Dieu : *id quo majus cogitari non potest,* définition ontologique de l'*Être souverain,* qui n'est pas le néant. Celui qui entend bien cette définition : Dieu est un Être tel qu'on n'en peut concevoir de plus grand, entend certainement que cet Être doit si nécessairement exister qu'on ne peut pas même concevoir qu'il n'existe pas ; et donc qui entend Dieu, ne peut penser que Dieu n'existe pas. Et si l'intelligence ne peut penser que Dieu n'existe pas, il s'ensuit, en vertu de la valeur *extra-subjective,* propre à la *simple appréhension,* qu'il n'est pas même possible que Dieu n'existe pas en soi, en dehors de l'esprit.

Seulement la forme extrinsèque de cette preuve, telle qu'on la lit dans le *Proslogium* et dans le livre apologétique contre Gaunilon, semble un peu défectueuse à trois points de vue : 1° l'expression est embrouillée ; 2° on remarque une certaine équivoque dans la définition de Dieu : *id quo majus cogitari*

non potest. Il suffirait, pour l'éviter, de substituer le mot *esse* au mot *cogitari* et de dire : *id quo majus esse non potest ;* 3° enfin l'explication sur la valeur *extra-subjective* de la raison, valeur qui est et doit être la condition première et fondamentale de la preuve ontologique, est insuffisante. Ceci soit dit avec toute la révérence due au saint et au docteur, et seulement pour expliquer le peu d'efficacité de sa preuve.

IV

LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU PROPOSÉE SOUS UNE NOUVELLE FORME

On entend prouver — par l'argument ontologique — que la nature de Dieu, telle qu'elle est naturellement connue par l'homme, pourvu qu'on y réfléchisse avec attention, qu'on l'analyse avec soin, qu'on la scrute à la lumière de l'esprit, suffit pour notifier à l'intelligence humaine l'existence actuelle et réelle de Dieu dans la nature des choses hors de l'esprit, avec une évidence immédiate, sans raisonnement.

Et pour reprendre la preuve tout à fait dès le commencement, le *nom,* dans le langage humain, signifie un concept de l'âme ; car le nom ne dirait rien ni à nous-mêmes, ni aux autres, s'il ne signifiait un concept.

Le concept, qui est signifié par le nom, est certainement un être spirituel formellement inhérent à l'âme, puisqu'il la constitue formellement pensante ; il est pour elle la lumière qui lui fait voir ce qu'elle voit. Cependant la nature propre du concept, sa principale fonction, c'est de signifier l'être objectif, c'est-à-dire de manifester et mettre devant l'esprit l'être que l'esprit perçoit. Car le concept est destiné à représenter les choses et à les remplacer dans l'âme en les représentant.

Il faut maintenant tourner toute notre attention vers l'*être objectif,* ou réalité objective, si l'on préfère, qui est la base de la preuve ontologique. Il faut le considérer en tant qu'il est objectif et en tant qu'il est *être*.

En tant qu'*objectif,* il est l'être se posant devant l'esprit,

se manifestant dans la lumière intérieure pour être perçu par l'esprit.

En tant qu'être, il est l'être qui est ce qu'il est ; un quelque chose qui a ses linéaments propres, sa propre définition ; il est de soi l'objet, le terme de la connaissance intellectuelle. L'intelligence le découvre, elle ne le crée pas ; il s'impose à elle et on l'appelle fort justement *objet,* parce qu'il est l'être *quasi ex adverso jactum,* parce qu'il est la règle de la vraie et saine pensée.

De plus l'Être objectif, en tant qu'il est *être,* puisqu'il est un *quelque chose, un être réel,* comporte essentiellement l'existence ; car l'existence est la première et radicale perfection, qui seule rend possible la réalité de l'être.

Donc l'être objectif, sans lequel la connaissance n'est pas possible, si on le considère dans sa qualité d'être, est l'être réel, dont l'existence constitue la première perfection.

De là découle ce premier et fondamental principe ontologique de la connaissance : *Objectum intellectus est ens reale.*

C'est à la lumière de ce premier principe ontologique de la connaissance, qu'il faut juger la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; car cette preuve repose toute entière sur l'*être objectif* de la connaissance, en tant qu'il est *être.*

Et assurément, pour commencer par le fait interne, il est tout à fait évident qu'un être, caractérisé par une nature souveraine, très noble, incirconscrite et infinie dans la plénitude de l'Être, se présente devant l'esprit avec sa physionomie propre, se manifeste à lui et en est perçu : tout le monde appelle cet être Dieu.

Si maintenant nous réfléchissons sur cet Être suprême à la lumière du principe : *Objectum intellectus est ens reale,* il est clair que c'est dans son être objectif, en tant qu'il est être, qu'il s'offre et se manifeste à l'esprit, et qu'il en est connu par lui-même. Donc l'Être suprême, tel qu'il est manifesté par le concept, est un être réel. S'il n'était pas de soi et en soi un être réel, il ne pourrait se manifester à l'intelligence ; le néant absolu par lui-même est inintelligible, indéfinissable, il est le néant.

Il est clair que l'existence appartient à cet être, qui se manifeste comme être réel, dans son *être objectif,* en *tant qu'il est*

être, parce que l'existence est la première et fondamentale perfection de toute réalité. C'est donc un être réel à qui appartient l'existence.

Il est clair que l'existence qui appartient à cet être, qui, dans son *être objectif,* en *tant qu'il est être,* se manifeste comme un être doué d'une souveraine perfection, n'est pas une existence *conditionnée,* qu'elle soit possible ou actuelle ; c'est donc une existence *inconditionnée,* essentielle.

Donc aucune intelligence, réfléchissant sur l'Être suprême, ne peut en vérité le connaître, sans l'affirmer avec une évidence immédiate comme actuellement et essentiellement existant dans la nature des choses, libre et indépendant de l'intelligence qui le pense.

V

EXAMEN CRITIQUE DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE EXPOSÉE AU CHAPITRE IV

Toute la trame de l'argument qui vient d'être énoncé consiste :

1° Dans un fait interne indéniable : *Un Être souverainement parfait se présente et se manifeste à l'âme et en est perçu ;*

2° En trois principes métaphysiques. L'un est logico-ontologique ; il exprime la relation essentielle de l'intellection avec la réalité objective et peut se formuler ainsi : *Objectum intellectus est ens reale.*

Les deux autres principes sont purement ontologiques : *L'existence est la perfection première et radicale de tout être réel. L'existence est ou contingente, c'est-à-dire relative et conditionnée, ou nécessaire, c'est-à-dire absolue et inconditionnée.*

3° En deux jugements formés à la lumière de ces principes, parce qu'ils y sont conformes, à savoir :

L'Être souverain, qui se manifeste à l'âme et en est perçu, est un être réel ;

L'Être souverain est une réalité objective, qui exclut essentiellement de son sein l'être contingent et inclut essentiellement l'être nécessaire et absolu;

4° Enfin dans la conclusion suivante : *On ne peut connaître d'une manière réfléchie l'Être souverain, tel qu'il se manifeste dans la réalité objective de la souveraine perfection, sans le reconnaître, avec une évidence immédiate, actuellement existant en lui-même, libre et indépendant de l'esprit qui le pense.*

Il n'y a pas une affirmation dans cette trame, soit par rapport au fait interne, soit par rapport aux principes et à la conformité des jugements à la lumière de ces principes, soit enfin par rapport à la conclusion, qui ne soit évidente et indéniable.

La base de notre affirmation n'est pas dans la pensée, qui n'est que la condition de la manifestation de l'Être souverain à l'intelligence ; elle est dans la réalité objective, en tant qu'elle est réalité de l'Être souverain, débarrassée de toute fiction, considérée absolument en elle-même, sans l'intervention d'aucune espèce d'hypothèse, sans transition du subjectif à la réalité objective.

L'argument, tel qu'il est ici proposé, peut se dire avec raison au-dessus de tous les systèmes particuliers de la philosophie. La seule chose qu'on puisse craindre, c'est la controverse ; car la controverse, quand elle s'exerce sur les choses claires, ne les éclaircit pas, mais les obscurcit. — Enfin ce n'est pas ici le lieu de parler de la très impertinente critique kantienne, qui passe pour une puissante adversaire de l'argument ontologique. Car dans cette critique, la raison, en s'examinant, s'anéantit elle-même, et crée l'*idéalisme transcendantal,* où tout le connaissable n'est plus qu'une apparence vide de toute réalité objective, une apparence qui n'est pas.

A la fin de ce chapitre, il ne sera pas inutile de formuler syllogistiquement la preuve ontologique de l'existence de Dieu, en partant du fait interne de l'âme, c'est-à-dire du concept de l'Être souverainement parfait. On peut la formuler ainsi : Ce qui, sous le concept de l'Être souverainement parfait, se présente et se manifeste à la simple perception de l'esprit par soi, immédiatement, sans fictions d'aucune sorte, sans compositions arbitraires et subjectives, ce qui est connu avec évidence par l'esprit, cela, dis-je, doit être *in re,* dans la nature des choses, hors de l'intelligence, tel qu'il est aperçu par l'âme. Mais, sous le concept de l'Être souverainement parfait, ce qui s'offre et se

manifeste de soi à la simple perception de l'esprit, c'est l'Être, qui est souverainement parfait en lui-même, l'Être dont l'existence actuelle, en dehors de l'esprit, est inconditionnée, nécessaire, absolue, essentielle, l'Être réel, Être qui ne peut pas ne pas exister ; voilà ce qu'*appréhende* l'esprit. Donc cet être est aussi véritablement *in re,* dans la nature des choses, hors de l'esprit qu'il est *par lui-même,* dans la simple *appréhension.* Il existe donc véritablement *in re,* en dehors de l'esprit, essentiellement et actuellement, un Être très parfait, un Être absolu très parfait, qui ne peut pas ne pas exister en lui-même dans la nature des choses. Et cela, l'intelligence le connaît, sans raisonnement, immédiatement, avec évidence, simplement en scrutant et en analysant le concept de l'Être souverain.

VI

POURQUOI LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU SE MONTRE SI PEU EFFICACE

Considérée en elle-même, la preuve ontologique de l'existence de Dieu est pleine d'efficacité ; parce qu'elle porte avec elle, si on l'entend bien, l'évidence des premiers principes. Mais l'âme de l'homme ici-bas, avec sa grande inclination aux choses sensibles, avec la confusion qu'engendre en elle la tourbe tumultueuse des *fantômes,* se sent comme aveuglée par tant de lumière. La preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est pas une preuve populaire. Pour en sentir l'efficacité, il est nécessaire de cultiver son intelligence par rapport aux premiers principes de la raison et à sa valeur extra-subjective. Il faut de plus s'enfoncer dans l'âme le concept de Dieu et l'y bien presser. Cette culture ne se peut convenablement acquérir, si l'âme ne s'exerce longuement et avec application à chercher Dieu à travers les effets sensibles, pour le considérer ensuite et le repenser dans la réalité du concept le plus haut et le plus noble, infiniment au-dessus de tous les autres concepts.

VII

LA VRAIE ET GRANDE UTILITÉ DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Peu ou point efficace pour démontrer l'existence de Dieu au peuple, en qui prévaut sur toute autre raison, l'instinct, le sens de la nature, la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'en est pas moins, non seulement utile, mais nécessaire, dans l'ordre de la réflexion et du jugement, quand on réfléchit sur les premières bases du savoir et de la certitude. Il est en effet impossible de nier que nous n'ayons dans l'esprit l'ordre des vérités nécessaires, immuables, éternelles, universelles. — Elles ont une valeur extra-subjective, puisque nous nous en servons comme des lumières supérieures pour juger des choses extérieures, de ce qu'elles doivent être, et, si elles sont, de ce qu'elles sont véritablement dans leur réalité.

Maintenant ces vérités n'ont point l'être en elles-mêmes, et elles ne l'ont dans l'âme que par représentation, parce qu'elle les connaît ; elles doivent donc avoir un fondement extra-subjectif, et ce fondement ne peut être que Dieu : *Constant in Deo*. Ces vérités, telles qu'elles sont dans notre esprit, sont des modes de la divine participabilité, représentées dans l'âme avec les caractères de nécessité, d'immutabilité, etc... ; elles sont pour l'intelligence les lois des choses, c'est-à-dire qu'elles lui montrent ce qu'elles doivent être ou en elles-mêmes, ou dans la pensée qui les connaît ou dans le vouloir qui les aime.

Notre connaissance de ces vérités et de leur réalité objective, ayant pour fondement la connaissance de la réalité de l'Être souverain, doit donc être subordonnée à la connaissance de Dieu, dans l'ordre de la réflexion, lorsque nous examinons et analysons ces mêmes vérités; et, par conséquent la connaissance de Dieu doit être libre et indépendante de toutes nos connaissances et se placer en tête, comme leur reine.

C'est à quoi précisément l'on aboutit avec la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; car elle démontre que le concept naturel de l'Être suprême suffit par lui-même à notifier à l'âme

immédiatement, sans raisonnement, Dieu existant en lui-même.

CONCLUSION

Ceci n'a pas été écrit pour un vain amusement de l'esprit, mais pour honorer, en son huitième centenaire, le grand docteur saint Anselme, qui fut le père de la scolastique en Occident et prononça ces mémorables paroles si pleines de sens : *Fides quærens intellectum.* De plus ce que nous venons de dire servira à mettre dans notre âme l'idée et la connaissance que nous avons de Dieu en tête de toutes nos idées et connaissances, de celles principalement, qui appartiennent à l'ordre des vérités nécessaires, immuables, des vérités éternelles et universelles. — En vérité, le concept de l'Être souverain dans notre âme, bien qu'imparfait, n'en est pas moins le concept de l'Être le plus réel, le plus vrai, le plus aimable, le plus substantiel, le plus intime, toujours prêt à se donner : je le cherche, et il se montre ; je le veux, et il se donne.

A. LEPIDI, O. P.,
Maître des SS. Palais.

LA DÉMONSTRATION « A PRIORI »
DE L'EXISTENCE DE DIEU
CHEZ SAINT ANSELME

L'existence de Dieu ne peut être affirmée ni révoquée en doute sans qu'à ce mot de « Dieu » ne se joigne un concept déterminé. Depuis l'origine du christianisme, ce concept est celui d'un Être spirituel, infiniment parfait et créateur de tout ce qui existe (1). De l'existence d'un tel Être le chrétien est, par sa foi, fermement convaincu. Mais l'acte de foi n'est pas la science, car il ne naît pas des sources naturelles de la connaissance humaine. C'est pourquoi théologiens et philosophes chrétiens ont de bonne heure senti le besoin d'apporter des preuves scientifiques en faveur de l'existence d'un Être suprême, infiniment parfait.

I. — Dès que les hommes cultivés ont songé à démontrer l'existence d'un Être infini, ils ont dû se demander comment était possible une telle démonstration. La chose eût été très simple si nous, habitants de la terre, nous avions eu de Dieu une vue immédiate. Mais nous sommes privés de cette faveur : Dieu n'est pas pour nous objet d'expérience immédiate. Nous ne le connaissons que par une certaine idée que s'en forme notre intelligence et à laquelle, pensons-nous, correspond un Être réel de l'univers. Mais de quel droit, logiquement, notre intelligence affirme-t-elle que, effectivement, une réalité répond à l'idée qu'elle se fait d'un Être suprême, infiniment parfait? Comment sait-elle que l'idée par elle construite n'est pas seulement

(1) Id, quod summum omnium, solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo. ANSELMUS : *Proslogium*, cap. V. MIGNE : *Cursus patrologiæ*, tome 158, p. 223 sq.

une idée ? Il est clair qu'elle ne peut laisser ces questions sans réponse. Mais comment les résoudre ? Elle doit évidemment indiquer la raison logique à laquelle on contredirait, si l'on voulait nier qu'à l'idée d'un Être infini correspond un Être réel infini. Il faut donc construire le pont qui établit la communication rationnellement nécessaire entre notre idée et son objet réel.

La méthode la plus usuelle pour démontrer l'existence de Dieu est celle du raisonnement causal. Dans l'une des prémisses, on établit certains faits empruntés au domaine du réel. Dans l'autre, on applique à ces faits le principe, qu'ils ne peuvent exister, s'ils n'ont une cause suffisante. On montre ensuite que cette cause ne serait pas suffisante, si elle n'existait et n'opérait par soi et si elle n'était infinie. Manifestement, il y a dans cette déduction une série de points qui demandent à être prouvés. Je signale seulement la discussion sur l'origine et le sens de loi causale. Quoi qu'il en soit, voici pour nous l'important. La susdite preuve *a posteriori* a son fondement indispensable dans un fait réel empiriquement donné. Elle relie ce fait avec le réel infini par l'intermédiaire de la loi causale.

Nous avons parlé d'un passage effectué par notre intelligence, de l'idée de Dieu au Dieu réel. Semblable passage s'effectue aussi, en un certain sens, dans l'argument *a posteriori ;* car, les prémisses *engendrent* à la fois l'idée et l'existence de l'Être suprême. Mais nous nous demandons maintenant si cette transition de notre intelligence de l'idée de Dieu au Dieu réel est encore possible d'une toute autre manière, si l'on peut transformer cette idée en *prémisse* de notre argumentation. Si l'on veut que l'argument reste encore *a posteriori,* la loi de causalité formera la seconde prémisse. Mais pour que l'on puisse appliquer cette loi ontologique à l'idée de Dieu pour en déduire l'existence de Dieu, cette idée doit être posée dans le sens d'un *fait réel.* Cela est possible en soi ; car, toute idée existe dans l'intelligence comme un certain être psychique. On doit en effet dans une idée distinguer deux aspects : 1° Le contenu de la pensée ; 2° l'existence réelle de cette pensée dans l'intelligence (1). Ainsi peut être formulé cet argument : Il existe dans

(1) Pour Descartes, ces deux aspects constituent la réalité objective et la réalité actuelle des idées. Il les distingue de la réalité de la chose, qui est la réalité formelle. *Médit.*, III.

l'intelligence humaine l'idée d'un Être infini. Or, la raison suffisante de cette idée ne peut être l'homme, mais seulement l'Être infini. Donc Dieu existe. *Descartes,* comme on le sait, a tenté, dans la troisième de ses *Méditations,* de déduire ainsi *a posteriori* l'existence de Dieu de l'idée de Dieu (1). Mais nous nous occupons ici de *saint Anselme*, et non de Descartes. Toutefois, ce n'est pas par aventure que nous faisons mention de Descartes ; car saint Anselme aussi a tenté, dans le *Proslogium,* de tirer immédiatement de l'idée de Dieu l'existence de Dieu. Comment a-t-il donc conduit son entreprise ?

II. — Saint Anselme affirme, dans le *Proemium* de son *Proslogium,* qu'il cherche, pour réfuter les athées, un argument qui fournisse à lui seul une preuve complète, c'est-à-dire, dont les prémisses n'aient pas elles-mêmes besoin d'une démonstration. Au cours de cette recherche, pour laquelle il ne manque point de solliciter l'assistance divine, il trouve, au moment où déjà il désespérait du succès, un argument qui requiert deux suppositions seulement. L'on suppose : 1° Le fait que même l'athée possède dans son intelligence *l'idée* d'un Être suprême (*aliquid quo majus nihil cogitari potest*) ; 2° La valeur absolue du principe de contradiction. Par contre, *le Proslogium de saint Anselme ne fait aucun usage du principe de causalité.* La marche de la démonstration est tout autre que celle de l'argument cartésien ci-dessus mentionné. Considérons encore une fois ce dernier. Il utilise pour la preuve l'idée de Dieu considérée sous ses *deux* aspects, puis il déduit : « Dans notre intelligence il existe une idée dont le contenu est la pensée d'un Être infini. » Mettons en parallèle la démonstration de saint Anselme. La majeure dit : « Dans notre intellect existe une idée dont le contenu enferme la pensée d'un Être au-dessus duquel on n'en peut concevoir de plus grand. » L'on voit que jusqu'ici il n'y a pas entre les deux argumentations de différence essentielle. Il en est autrement quand nous passons à la mineure. Descartes en effet continue : « Mais il faut que cette idée ait été engendrée dans notre âme par une cause efficiente qui soit adéquate à cette œuvre. » Il suit donc en fait la méthode de l'argument

(1) Nous avons montré la fragilité de cet argument dans notre ouvrage récemment paru : *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*, Münster, (Schöningh), 1909, n° 36.

a posteriori. Saint Anselme au contraire adopte une toute autre marche à partir de la majeure. Il introduit en effet cette considération : l'idée d'une chose et la chose elle-même ne s'identifient pas. Les deux réunies contiennent plus de réalité que l'idée seule. Si nous comparons donc l'idée pure d'un Être suprême avec la somme de cette idée et d'un Être suprême réel, le second terme contient plus de réalité que le premier (1). Par suite, celui qui suppose que l'Être suprême existe seulement comme idée de notre intelligence (*ens logicum*) et non comme réalité (*ens reale*) ne pense pas un Être au-dessus duquel rien n'est concevable. Mais, dans le cas présent, l'idée de Dieu est effectivement l'idée de quelque chose au-dessus de laquelle on ne peut rien concevoir. Conséquemment, celui qui possède cette idée et nie en même temps l'existence d'un Être suprême se trouve en contradiction avec sa propre idée. L'intelligence doit donc renoncer ou à cette idée ou à l'affirmation qu'il n'existe pas d'Être suprême. Mais l'idée ne peut céder, car elle est une réalité et elle existe comme propriété effective de notre esprit. Pour éviter la contradiction, l'affirmation de la non-existence de Dieu doit donc être abandonnée.

Dans le troisième chapitre du *Proslogium* saint Anselme apporte à son argument cette variante : On peut imaginer un objet dont la non-existence est inconcevable. Un tel objet est plus parfait qu'un autre dont on peut penser qu'il n'existe pas. Comme nous entendons sous l'idée de Dieu l'Être le plus parfait, nous devons nous le représenter comme un Être dont la non-existence est inconcevable. Par suite, nous renonçons à notre idée de Dieu, si nous essayons de penser que Dieu peut ne pas être.

A toutes les objections élevées par son confrère du monastère de Marmoutier, *Gaunilon,* contre la force démonstrative de l'argument, saint Anselme répliqua dans son écrit *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente,* mais sans apporter aucune idée nouvelle ; son argument essentiel demeure celui-ci : Si l'insensé pense l'idée de Dieu, il pense un Être dont on ne peut imaginer qu'il n'existe pas. Il ne peut

(1) Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re ; quod majus est. *Proslog*, cap. II.

donc aucunement penser que Dieu n'existe pas (cap. III) ; tout au plus peut-il le dire (*Proslogion,* cap. IV).

III. — En face de l'argument de saint Anselme nous avons à poser deux questions : 1° Cet argument est-il *a posteriori* ou *a priori ?* 2° Est-il convaincant ? Pour résoudre la première question, il nous faut voir clairement où saint Anselme cherche le *nervus probandi* de son raisonnement. Il le trouve manifestement dans la contradiction de la pensée de la non-existence de Dieu avec le contenu de l'idée que nous avons de Dieu. Selon lui, la première idée nie précisément cet attribut qu'affirme la seconde. Cela présupposé, Anselme conclut à bon droit qu'une seule de ces idées peut être vraie et que par suite il faut renoncer à l'autre. Pour lui, il va de soi que c'est la première qui doit être abandonnée, car, de se demander si peut-être l'idée de Dieu qui détermine la contradiction ne serait pas incertaine, saint Anselme n'en a pas la pensée, parce qu'il y voit une réalité de notre intelligence et tient sa possibilité interne pour évidente. L'argument de saint Anselme n'est donc pas à ce point éloigné des faits, qu'il soit purement *a priori.* Toutefois il est, dans son essence, *a priori,* comme on peut facilement le montrer.

Si saint Anselme avait raisonné de la sorte : « Dans l'idée de Dieu que renferme toute intelligence humaine comme une réalité indestructible, Dieu est envisagé comme un Être *réel,* dont la non-existence est impossible », la conclusion d'Anselme, que la non-existence de Dieu est inconcevable pour l'intelligence humaine, était logiquement inattaquable. Mais en ce cas, Anselme eût déjà mis par avance dans l'idée humaine de Dieu, cet attribut de Dieu — c'est-à-dire son existence réelle —, qu'il s'agit pourtant de déduire. L'argument n'eût alors été qu'un cercle vicieux évident. Sans doute Anselme n'a pas voulu commettre ce lourd sophisme. Il pense plutôt que notre idée de Dieu enferme certains attributs, d'une nécessité inhérente à ce concept, qui sont contredits par l'affirmation de la non-existence de Dieu. Il voit un de ces attributs nécessaires dans l'idée de la plus haute perfection (1). Ainsi il veut, en fait, en s'appuyant sur le contenu logique d'une idée, établir cette affirmation qu'il

(1) Le caractère de la deuxième preuve, l'impensabilité du non être, n'est pas, pour saint Anselme, primitif, car il l'établit expressément par le premier attribut ici mentionné.

existe un Être réel correspondant à ce contenu. Parce que l'idée en question contient tel et tel attribut, c'est une nécessité mentale, selon saint Anselme, de reconnaître qu'un objet existe, qui contient réellement ce que cette idée contient idéalement. Une telle preuve en faveur de l'existence d'un objet réel est appelée avec raison preuve *a priori*. En effet, elle tire le contenu d'une idée non d'une connaissance préalable de l'objet réel, mais elle adopte une marche toute contraire (1).

IV. — Il nous reste à discuter brièvement la force démonstrative de l'argument *a priori*. L'argument s'appuie sur la contradiction entre l'idée de Dieu et la supposition qu'il soit possible de penser que Dieu n'existe pas. Mais une opposition contradictoire ne surgit que si un même attribut est tour à tour affirmé et nié d'un objet. Dans le cas supposé ici, on nie de Dieu qu'il existe. Par suite, l'idée de Dieu, pour se trouver en conflit avec cette négation, doit affirmer implicitement ou explicitement l'existence réelle de Dieu. Mais, si l'on suppose que cette affirmation n'est pas contenue dans l'idée de Dieu, il est impossible de reconnaître entre cette idée et l'affirmation de la non-existence de Dieu une opposition contradictoire.

D'après ce que nous avons dit, l'argument de saint Anselme ne peut obtenir considération qu'à la condition d'utiliser comme prémisse une idée de Dieu dans laquelle, implicitement ou explicitement, l'existence réelle est affirmée de Dieu. Mais dès lors l'argument cesse d'être une *déduction* de l'existence de Dieu ; car, puisque cette existence est déjà reconnue dans les prémisses, elle ne peut plus être obtenue à titre de conséquence dans la conclusion. Ainsi la prétendue « preuve » se ramène à un éclaircissement analytique de notre concept de Dieu. Mais il est autrement important qu'en face de l'idée qui contient implicitement l'affirmation de l'existence de Dieu, l'on doive, en posant la question logique, se demander de quel droit notre intelligence tient cette idée pour possible et vraie. Alléguer que

1) On a coutume, chez les modernes, d'appeler cet argument d'Anselme l'argument *ontologique*. Cette appellation remonte à Kant. Clément Baeumker éclaircit le sens de ce mot à l'occasion d'une ample discussion dans son *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des* XIII. *Jahrhunderts*, Münster, 1908, p. 297 s. Il vaudrait mieux abandonner complètement ce terme étranger à la scolastique.

nous reconnaissons *effectivement* cette idée, n'est pas une réponse suffisante à la question. Mais le motif qui, sur ce point, donnait à saint Anselme toute sécurité n'est pas douteux, selon moi. C'était la foi qui lui donnait l'idée en question. Seulement, il oubliait que les enseignements de la foi ne peuvent servir de prémisses à des déductions purement scientifiques. Cela d'ailleurs n'est pas étonnant chez un penseur qui se donnait de ces principes : « *Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam* » (*Prosl.*, cap. I) (1).

Mais peut-être, objectera-t-on, que saint Anselme n'a pas emprunté à la foi l'idée qui le conduit à l'existence réelle de Dieu, mais qu'il l'a immédiatement atteinte par les seules ressources de son intelligence. Voyons donc si en réalité, l'idée logique de Dieu enveloppe l'existence réelle de Dieu. Je dis avec saint Anselme que le terme Dieu répond à l'idée d'une nature qui ne peut être plus parfaite. Mais je puis à ce propos faire deux suppositions. Je puis supposer que l'Être, tel que je l'ai conçu, n'existe pas dans la réalité, ou inversement, qu'il existe. Si je veux suivre encore saint Anselme, je dois maintenant conclure : une nature que je suppose existante possède plus de perfection dans le contenu de son Être, qu'une nature pourvue par ailleurs des mêmes attributs, mais que je suppose non existante. Suis-je logiquement autorisé à conclure ainsi ? Manifestement non. Kant a très justement objecté, au contraire, que la compréhension d'une nature (*totalitas ejus, quod illa natura est*) n'est pas accrue par l'attribution de l'existence à une telle nature, ni diminuée par la négation de l'existence.

Anselme use encore d'un autre concept : « Dieu est une nature dont il est inconcevable qu'elle ne puisse pas être. » Il est clair assurément que qui admet cette idée doit tenir la non-existence de Dieu pour inconcevable. Mais il suit de là que personne ne

(1) Sur le *Credo ut intelligam* de saint Anselme comparer MARTIN GRABMANN : *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, Freiburg, 1909, p. 272-284 : « Saint Anselme veut obtenir une vue rationnelle du contenu de la Révélation, mais en se tenant sur la base ferme et inébranlable de la foi. La foi ne doit pas être apportée par cette vue de la raison ni remplacée par elle, mais elle est présupposée » (p. 274). Qu'Anselme n'ait pas vu clairement l'importance des préambules de la foi, cela ressort de la remarque de la page 275.

peut tenir cette idée pour sûre et vraie, s'il n'a au préalable démontré, ou tout au moins s'il ne démontre en même temps qu'il émet cette idée, qu'il y a dans l'univers une telle nature. Mais cette idée n'est-elle pas possible en soi ? Et alors Anselme ne déduit-il pas légitimement de cette idée qu'elle doit avoir une vérité objective ? La seule chose, répondrai-je, qui est ici possible *a priori*, c'est la libre conception d'un Être qui enveloppe l'existence par une nécessité interne. Mais si un tel Être n'existait pas réellement, cette idée serait fausse et pleine de contradictions. C'est pourquoi on ne peut savoir que cet essai de conception est exempt de contradiction, avant d'avoir démontré d'ailleurs que cet Être que l'on essaie de penser existe réellement. Ainsi, le mot de Gaunilon demeure fondé : « *Quapropter certissimo* primitus *aliquo probandum est argumento, aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium, quæ sunt,* ESSE *naturam, ut ex hac jam alia possimus omnia probare, quibus necesse est illud, quod majus ac melius est omnibus, non carere* (1). »

D. JOS. GEYSER,
professeur de philosophie à Münster.

(1) Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem, MIGNE, tome 158, p. 242 seq., cap. VII.

Bibliographie de la question : *Ueberweg Heinze*, p. 188. BAEUMKER, a. a. O. GEORG GRUNWALD : *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster, 1907, p. 31-36. — Aug. DANIELS, O. S. B. : *Quellenbeiträge u. Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13ten Jahrund., mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselmus.* Münster, 1909.

ANSELME ET GAUNILON[1]

La controverse des siècles passés sur la nature et la valeur de la preuve de l'existence de Dieu formulée d'une façon tout originale (2) par saint Anselme, prend de nos jours un intérêt nouveau, et tout porte à croire qu'auprès des savants compétents, la révision critique des travaux antérieurs continuera à gagner du terrain et tracera des sillons de jour en jour plus profonds (3).

Si l'on veut arriver à un résultat réel, il faudra avant tout suivre une méthode convenable. Cette méthode consistera à conserver au problème la portée qu'Anselme lui-même a déterminée et dont malheureusement on n'a pas toujours respecté les limites jusqu'ici. En d'autres termes, il ne s'agit pas de savoir ce que des philosophes postérieurs comme Okkam, Descartes, Kant et d'autres ont cherché et trouvé dans l'argumentation de saint Anselme, ou comment ils ont pu le mouler dans leurs propres spéculations ; ce qu'il nous importe d'éclaircir, c'est la pensée et l'expression d'Anselme lui-même. Ceci une fois bien établi, la critique pourra s'exercer sur la valeur intrinsèque de la preuve et arriver à des jugements qui varieront d'ailleurs avec les écoles, les hommes et les procédés divers.

Pour fixer la pensée authentique de saint Anselme dans l'argument du *Proslogium,* j'ai publié plusieurs articles dans le *Philos. Jahrbuch der Gőrres-Gesellschaft* (4). Ils n'ont pas man-

(1) Cet article a été écrit pour nous en allemand et traduit par nos soins. La traduction a été revue et approuvée par l'auteur. (N. DE LA R.)

(2) L'originalité de saint Anselme a été récemment relevée en particulier par M. Grabmann dans son beau livre *Die Geschichte der Scholastischen Methode* (Herder 1909), t. I, p. 269 et suiv.

(3) Comme symptômes de ce mouvement, on peut citer : *Ks. Ryszard Malotta* S. J. W. 800 ; — *Letnia Rocznice S. W. Anzelma in Przeglad powszechny* 1909 (mai) 161-172.

(4) T. VIII-X (1895-07) ; XVI (1903) ; XXI (1908) ; S'y rapporte également l'art. du vol. XVIII (1905) : *Zur wissenschaftlichen Erklœrung des Atheismus.*

qué de produire quelques fruits ; mais le succès est loin d'être complet jusqu'à présent comme on peut le voir notamment par l'ouvrage intitulé *Witelo,* du professeur Baeumker (1).

Comme je maintiens cependant résolument mes assertions, j'entreprendrai en ces pages de suivre une voie où je me sens depuis longtemps poussé, mais de laquelle j'ai été jusqu'ici détourné par d'autres obligations : J'essaierai d'analyser et de commenter la première phase de la controverse du *Proslogium* d'après les protocoles authentiques d'Anselme et de son adversaire Gaunilon, en faisant complètement abstraction de Descartes, Leibnitz, Kant et Hégel ; je pense ainsi la rendre un peu plus accessible aux intelligences contemporaines. Étant donné la difficulté de se pénétrer de la manière de voir et de dire de la fin du XIe siècle, ne puis-je pas espérer que mes adversaires eux-mêmes m'en sauront quelque gré ?

GAUNILON : LIBER PRO INSIPIENTE

Notice historique.

1° Gaunilon (Wenilo), né avant l'an 1000, mort après 1073, était fils de Gauthier, seigneur de Montigny-le-Ganelon, et d'Hersinde, morte en 1066. Il épousa Agnès, fille de Reinier le Chauve. Avant la fin de 1023, nous le trouvons prévôt séculier et trésorier de saint Martin de Tours. Vers 1044, il perdit le premier office, mais il présida aux trésors jusque vers 1064, date où il abandonna le monde et sa famille pour prendre l'habit religieux dans le couvent de Marmoutiers, dont il fut plus tard prieur. C'est là qu'il écrivit la critique contre le *Proslogium* d'Anselme et sa nouvelle preuve de l'existence de Dieu. (Hauréau : *Singularités historiques et littéraires,* Paris, 1861, pp. 201-215).

2° On ne saurait déterminer exactement la date de la composition de l'ouvrage. Saint Anselme écrivit le *Proslogium* pendant qu'il était prieur, c'est-à-dire avant 1078. Dans la même

(1) *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts* (Münster, 1908).

période, il composa plusieurs autres traités qui sont postérieurs au *Proslogium;* on ne saurait donc se tromper beaucoup en assignant à celui-ci la date de 1070. Et comme il n'est plus question de Gaunilon après 1073, il convient de placer l'apparition du *Libellus pro insipiente* vers 1073-1075 à peu près. Cf. Migne, lat. 158, 18, (Gerberon dit 1070. Hauréau, 1072-75).

3° Pour les documents manuscrits et imprimés : cf. Daniels P. Aug. O. S. B. : *Zur Geschichte der Gottesbeweise,* etc. (Münster, 1909) pp. 3 et 4.

4° Les citations de Gaunilon dans notre texte sont faites d'après Daniels (D).

Analyse.

Après avoir exposé l'état de la question comme il le conçoit, Gaunilon s'en prend d'abord au *Proslogium,* chap. II.

I. D., p. 7, l. 3, etc.

I

Dans une première section il se demande de quel droit on peut affirmer que la négation actuelle de l'existence de Dieu [ou le doute à ce sujet] (1) prouve par le fait même de sa présence dans l'esprit, l'existence réelle de Dieu hors de l'esprit.

1) Ou bien cette conclusion s'appuie sur le simple fait que l'objet est pensé, *quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo* (D. p. 7, l. 14-15). Mais ce raisonnement nous conduirait loin, car dès lors tout objet d'idée fausse ou douteuse devrait exister en réalité, dès que l'esprit le pense.

2) Ou bien il faut chercher le fondement de la preuve dans la signification spéciale du terme *intelligere,* de sorte que *cogitare intelligendo* serait la même chose que *scientia comprehendendo re ipsa illud existere* (D. p. 7, l. 22-23).

(1) Anselme ne s'adresse nullement à un sceptique qui douterait de l'existence de Dieu ; c'est lui-même qui le déclare en protestant hautement dans son Apologie, n. 6 (D. 17. 11).

a) Mais dans cette dernière hypothèse s'effacerait la différence d'entité et de temps qui est affirmée entre le *habere rem in intellectu* (D. 7, 23) et *intelligere rem esse* (D. 7, 26) qui est postérieur, différence analogue à celle du tableau conçu dans l'esprit et du tableau exécuté (D. 7, 26-27).

b) De plus, comment croire que le concept *quo nihil majus cogitari potest* l'emporte sur celui de *Deus,* de telle sorte qu'on puisse nier l'existence de celui-ci, et non de celui-là ? Ne sont-ce pas là les deux termes égaux d'une équation ? Mais alors pourquoi toute cette dispute (1) ?

c) Il reste à prouver d'une façon invincible que ce concept *le plus grand,* renferme déjà, justement parce qu'il est actuellement pensé comme *le plus grand,* la réalité de l'Être *le plus grand.* Et pour cela il ne saurait suffire de nous renvoyer à la présence de la chose pensée dans l'esprit; si cela suffisait, je n'aurais qu'à me faire raconter ou à imaginer n'importe quelle chose incertaine et même fausse et à la tenir pour vraie, pour qu'aussitôt il en résultât une réalité (2).

II

Dans la section suivante, Gaunilon critique et rejette l'analogie proposée par saint Anselme, de la double existence d'un tableau, avant et après son exécution.

Avant d'être réalisée, l'image a toute son existence et toute sa vie dans l'art du peintre ; mais cet art n'est autre chose qu'une partie de sa vie psychique et ses créations ne sont que des opérations de son imagination et de sa raison (c'est-à-dire ne font qu'un avec l'artiste lui-même ? ? ?)

Mais quand il s'agit de choses extrinsèques au moi, que la raison admet comme vraies sur le témoignage d'autrui ou par ses propres lumières, alors la distinction entre le vrai conçu et la raison concevante est évidente ; ce sont deux choses entièrement irréductibles.

(1) Ceci sonne comme un prélude à la question que la haute scolastique soulèvera plus tard : *An Deum esse sit per se notum* ?

(2) Ce raisonnement 2), *c*) se réfère à la première hypothèse : 1) ou bien cette conclusion, etc.

Donc supposé même qu'il existe vraiment un être au-dessus duquel rien de plus grand ne puisse se concevoir, son rapport à l'intelligence qui le cherche et l'appréhende est tout autre que celui du tableau idéal au peintre qui le conçoit : l'existence réelle de l'idéal dans l'imagination, fait partie de l'artiste et n'en est pas distincte, tandis qu'il n'en est plus ainsi du tableau réalisé lui-même.

III

Dans une troisième partie, à partir de ces mots : *Huc accedit quod supra prœtaxatum est* (D., p. 8, l. 22, etc.), Gaunilon soutient que pour l'intelligence de la chose même, la formule *illud omnibus quæ cogitari possint majus* n'est pas plus claire que la formule *Deus*. Voici comment il prétend prouver cette étrange affirmation :

a) Dans le monde de l'expérience, dit-il, il n'y a ni espèce ni genre qui présente aux sens ou à la raison un tel maximum de perfection, comme d'ailleurs il n'y en a aucun pour Dieu. Car, en vérité, je ne connais rien de semblable ni d'analogue à ce maximum, et Anselme lui-même ne convient-il pas qu'il est impossible d'en trouver ?

b) Puis il analyse les éléments de l'acte de penser avec les résultats correspondants du point de vue de la question en litige.

Si j'entends parler, dit-il, d'un homme absolument inconnu, quant à sa personnalité et à son existence, je puis bien me faire une idée de lui comme d'une personne réelle, au moyen des notions que je possède par ailleurs de l'humanité et d'autres hommes individuels, — et cela même dans le cas où l'on m'aurait trompé en affirmant son existence, car ma pensée pourrait encore se reposer sur quelque chose d'objectif, à savoir sur un homme réel quelconque.

Quand, au contraire, on me parle de Dieu ou de l'Être maximal, il ne me reste pas même cet élément de connaissance réelle. A la description d'un homme irréel, ma pensée peut se porter vers la réalité d'un homme véritable qui m'est connu, tandis qu'en présence de cette formule « Dieu » ou « Être le

plus grand », ma pensée ne trouve d'abord d'appui que dans le mot et aucunement dans la chose. Or il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'admettre que de simples mots servent de point de départ pour arriver à saisir une vérité réelle (une véritable réalité). Sans doute le mot, considéré comme un son, est une réalité véritable ; mais il ne s'agit pas ici du son, il s'agit de la signification du mot. Et la signification de « Dieu » ou de « Être le plus grand » reste pour moi inconnue, leur vérité objective ou subjective ne m'étant pas familière.

Toute cette prétendue existence des réalités en question se réduit donc à ceci : l'esprit reste sous l'impression d'une image sonore et cherche à en découvrir la signification. Si jamais il y parvient, il y aura lieu de s'en étonner. Voici donc la conclusion de Gaunilon : Ce *majus omnibus quæ valeant cogitari* possède uniquement dans mon esprit ce minimum d'existence qu'on vient de définir, lorsque j'entends et comprends que cet Être est l'Être suprême réel ou Dieu.

IV

De la présence dans mon entendement du concept le plus grand possible de cet Être suprême, on conclut à son existence réelle comme à une conséquence nécessaire ; car, dit-on, s'il en était autrement le concept le plus grand possible ne serait plus le plus grand et par conséquent cesserait d'être. A cela moi, Gaunilon, je réponds :

Je concède cette présence dans l'entendement si vous me concédez que la même présence appartient à des concepts auxquels on ne peut attribuer aucune espèce de réalité objective.

Or, puisqu'une telle présence ne prouve rien en faveur de l'objectivité de ces derniers concepts, il m'est bien permis d'attendre une autre preuve solide, pour admettre l'objectivité de l'Être suprême.

Et ne me répondez pas que cette preuve est déjà incluse dans l'idée elle-même, parce qu'autrement le *majus omnibus*... ne serait plus le *majus omnibus*... Ce serait méconnaître complètement la position de votre adversaire.

Car je ne concède point, je conteste même, ou au moins, je mets en doute (1) cette donnée d'un Être avec lequel aucune autre réalité ne puisse se mesurer et je ne lui reconnais pas plus de réalité objective qu'à un simple mot que l'esprit s'évertue à enrichir de réalité.

Comment donc pourrait-on partir de cette sorte d'existence de l'*Être le plus grand* pour me prouver que l'*Être le plus grand* est objectivement réel ; puisque jusqu'ici j'ai constamment nié, ou du moins j'ai mis en doute (*sic !*) que cette idée dans mon entendement soit une idée plus exempte que toutes les autres de doute ou d'incertitude ?

Car la première chose à faire serait de démontrer que cet Être existe quelque part ; — le doute ne disparaîtra que si on montre que l'Être le plus grand possède, non seulement dans l'entendement, mais en lui-même, sa raison d'exister : *in seipso quoque subsistere.*

V

Vient ensuite une illustration ironique du postulat d'Anselme ; c'est la légende connue d'Atlante et l'apologue des îles fortunées (*Exempli gratia... esse docuerit.* D., p. 10, l. 6-27).

Prenons, dit Gaunilon, un exemple. On parle souvent d'une certaine île située on ne sait où dans l'Océan. On dit même qu'elle a disparu, probablement par la simple raison qu'elle est difficile ou plutôt tout à fait impossible à découvrir. Cette île, assure-t-on, dépasse encore en richesses et en agréments les îles utopiques des bienheureux. Elle est d'ailleurs unique entre toutes les terres que peuple le genre humain, car en dépit de tous ses trésors, elle n'a ni maître, ni habitants.

Si on s'en tient là, je n'éprouve aucune difficulté à comprendre ce qu'on veut dire.

Mais si on en vient à m'assurer qu'en conséquence il faudra nécessairement croire à l'existence actuelle de cette île incomparable, unique, supérieure à toute autre, sous peine de tomber

(1) Cf. p. 675, not. 1.

dans cette contradiction criante qui consisterait à dire : île la plus parfaite = île qui n'est pas la plus parfaite ; car : île en esprit + en réalité > île en esprit seulement ; — si l'on en vient, dis-je, à me tenir de tels propos, j'en serai réduit ou bien à penser que mon interlocuteur veut se divertir, ou bien à me demander qui de nous deux est le plus fou, de moi, si je lui donne raison, ou de lui, s'il croit avoir démontré avec une évidence suffisante l'existence (*essentiam*) de son île.

C'est qu'avant tout, il faudrait prouver — et on ne l'a pas fait — que cette île si parfaite ne peut trouver place dans mon entendement que comme représentation d'une chose actuellement et certainement existante, et non pas, tout aussi bien, comme simple conception, fausse ou incertaine.

Jusqu'ici Gaunilon a attaqué le chapitre II du *Proslogium ;* maintenant il s'en prend au chapitre III.

VI

1° Si l'on dit encore à l'insensé (athée) que telle est la nature de ce *majus omnibus,* qu'elle exclut même la possibilité de le concevoir non existant, sans lui en fournir d'ailleurs d'autre preuve que cette éternelle redite : Dans l'hypothèse contraire le *majus* ne serait plus le *majus omnibus,* alors il n'a qu'à répondre encore une fois : Mais quand ai-je jamais concédé l'existence d'un tel *majus* pour qu'on m'en infère maintenant non plus seulement sa réalité, mais la nécessité de son existence ?

Impossible de sortir de là ! Qu'on commence par prouver l'existence d'une nature plus élevée, plus grande, plus excellente que toutes les autres, et alors on en viendra à déterminer tous les attributs qui ne peuvent être séparés de ce *majus et melius omnibus.*

2° Quant à la formule : *Hæc summa res non-esse nequit cogitari,* il serait peut-être mieux de lui substituer celle-ci : « Cette non-existence ou cette possibilité de la non-existence *nequit intelligi* » (au lieu de *nequit cogitari*).

En effet, ce qui est faux ne peut être vraiment *compris* (*intellectum*), mais peut-être *pensé* (*cogitatum*), comme par exemple « l'insensé » *pense* de Dieu qu'il n'existe pas.

De moi-même je sais très bien que je suis et en même temps que je pourrais ne pas être, mais de l'Être suprême, de Dieu, je sais et je comprends, sans aucun doute, à la fois qu'il est et qu'il ne peut pas ne pas être.

3° J'ignore pourtant si je pourrais réussir à concevoir ma non-existence, alors que je sais avec certitude que j'existe. Mais de deux choses l'une : ou bien j'y puis réussir, et alors pourquoi n'aurais-je pas le même pouvoir à l'égard de toute autre connaissance, pareillement certaine à mes yeux ? Ou bien je ne le puis pas, et alors cette prérogative qu'on réclame pour la seule idée de Dieu, paraît également illusoire.

VII

Dans un épilogue tout à fait courtois, Gaunilon reconnaît que, à l'exception de cet argument défectueux pour l'existence de Dieu, tout le *Proslogium* est excellent et magistral, autant que fécond et onctueux, pénétrant et savoureux. On aurait grand tort de rejeter l'ensemble, à cause de quelques faiblesses qui se sont glissées dans une thèse juste : mieux vaut en corriger les défauts et puis accueillir et adopter le reste avec enthousiasme.

CRITIQUE DE GAUNILON PAR LE GLOSSATEUR ET RÉPLIQUE D'ANSELME (1)

Défenseur résolu et « persévérant » (2) de l'argument d'Anselme, le Glossateur oppose aux critiques de Gaunilon à la fois ses propres objections (A) — que son maître Anselme ne lui a pas inspirées —, et les réponses écrites par Anselme lui-même dans son *Apologie* (B).

Ad I (D. 7. 3, etc.).

Naturellement Gaunilon commence par reproduire la thèse d'Anselme (D. 7, 3-13) *quod ipse negans... esse non potuerit,*

(1) Migne : *Apologia S. Anselmi*, lat. 158-247, etc. Les numéros de chapitres sont ceux de Daniels (D).

(2) Baeumker : *Witelo*, 304.

mais en l'insérant dans une phrase à tournure hypothétique, dont voici l'antécédent et la conclusion : Antécédent : Si on prouve à un sceptique ou à un athée l'existence d'une *natura, qua nihil majus cogitari possit,* en premier lieu par le fait que... Conséquent : Alors celui-ci peut objecter... (D. 7, 14-15) (1).

A. Cette forme donnée par Gaunilon aux raisonnements d'Anselme n'est rien moins qu'exacte (2) et renferme déjà ce désastreux πρῶτον ψεῦδος qui explique tout ce qu'il y a d'incorrect dans l'attaque de Gaunilon ; car dans la formule *Deus = aliquid quo majus cogitari non potest,* il considère comme le seul point important le mot *majus* (*contenu métaphysique*), tandis qu'Anselme accorde la même importance au *cogitari non potest* (*contenu psycho-dynamique*). Ainsi dès le début, l'état de la question est essentiellement différent pour les deux adversaires (3). Cette phrase par exemple : *Et, si illud in solo est intellectu, majus illo erit, quidquid* (*!*) *etiam in se fuerit* (D. 7, 8-9), n'est point d'Anselme, comme le prétend Gaunilon. Cette attribution est même tout simplement invraisemblable, tant qu'Anselme reste lui-même : c'est la propriété indiscutable de l'imagination de Gaunilon. Devant la saine raison, ce *quidquid* de Gaunilon et le *quo nihil majus cogitari possit* d'Anselme se ressemblent comme le feu et l'eau.

Voilà pourquoi on ne peut parler d'une réfutation d'Anselme par Gaunilon, à supposer même que celui-ci eût pleinement raison dans la plupart des détails. Au surplus les détails eux-mêmes de son argumentation sont encore plus défectueux.

B. Dans son *Apologie* (D., n° 5, p. 15, l. 35 ; p. 16, l. 3), saint Anselme montre clairement à Gaunilon que du commencement à la fin, il n'a rien compris à l'état de la question.

(1) C'est ainsi que la construction est comprise par Baeumker (D. 7, 3) et aussi, si je ne me trompe, par Ragey (*L'argument de saint Anselme*, p. 11) ; de cette façon il ne sera pas nécessaire de modifier le texte avec Gerberon.

(2) Cf. *La récapitulation chez saint Anselme* (D., n° 1).

(3) Cette déplorable confusion de Gaunilon est devenue comme une tare héréditaire chez tous ses partisans et jusqu'à nos jours. Tel est entre autres le résumé de M. de Wulf dans son *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain, 1900, p. 180) : « Nous avons l'idée d'un Être infiniment parfait, etc... » Il est évident qu'avec une telle majeure toute la démonstration d'Anselme devient une plaisanterie. Il y manque une partie essentielle, à savoir : nous avons cette idée comme une idée actuelle, absolument extrême, c'est-à-dire comme un *ultimum vitale cogitationis, ultra quod non.*

Ad I. 1.

A. Gaunilon fait une véritable pirouette d'Arlequin, quand il reproche de trop prouver à cette proposition d'Anselme : *Ipse insipiens cum audit... aliquid quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est,* et quand il feint de croire que suivant ce principe il suffirait de penser n'importe quelle chose fausse ou irréelle pour lui conférer de ce fait l'existence objective qui lui manque. Que fait-il donc de l'élément psychologique, de l'*ultra quod non* du *cogitare potest,* c'est-à-dire de l'effort ultime de la pensée, et de la pensée *dans la sphère des choses objectives* (1) ? Le *suppositum* de la formule est déjà totalement oublié ! Le *majus omnibus* formel d'Anselme n'est-il pas déjà *vi terminorum* désigné comme l'unique absolu? En vérité cela ne dépasse pas les limites de la saine raison, pas plus à la fin du XIe siècle qu'au début du XXe. Que signifie dès lors cette multiplicité de *quæcumque falsa,* etc.? (D. 7, 16). D'autre part, pourquoi Gaunilon ne cite-t-il pas une seule de ces choses fausses *ultra quod non...* Au fait, je serais tenté de me demander : Est-il possible à un esprit humain d'accueillir une idée si radicalement fausse que bientôt une autre encore plus fausse ne puisse venir lui demander accueil? Si cela est possible je pense que ce *nec plus ultra* de la fausseté sera justement la thèse de l'athée, que notre vie spirituelle et ses limites n'ont pas de cause réelle.

B. Anselme, de son côté, répond victorieusement à cette objection tirée des concepts faux, surtout D., n° 6, p. 17.

Ad I 2.

A. Gaunilon, en supposant que le terme *intelligere* chez Anselme implique déjà l'existence réelle de l'objet, commet une erreur énorme et attribue à son adversaire du Bec une invraisemblable pétition de principe. A lire sans préjugé le texte d'Anselme, on ne trouve pas trace d'une pareille contorsion terminologique ; mais on remarque, au contraire, qu'*intelligere* est pris dans le même sens obvie que chez tous les auteurs contemporains.

(1) Comme on sait, même des athées sérieux trouvent par trop puérile cette grossière caricature.

B. Anselme, lui aussi, désavoue à plusieurs reprises cette interprétation du terme *intelligere* (p. e. D., n° 1, p. 13, l. 15, etc.; D. n° 4, p. 14, l. 15).

Ad I. 2/*a*).

A. Mais à supposer même qu'*intelligere* soit pris dans le sens que lui attribue Gaunilon, sa discussion sur l'argument analogique du tableau idéal et du tableau réel reste une pure chicane. La priorité de temps n'est pas en question pour le penseur du *Proslogium*. Et Gaunilon nierait-il, par hasard, l'existence de l'idéal dans l'esprit de l'artiste avant sa réalisation? Non, j'espère, quelle que soit son horreur pour le raisonnement éblouissant d'Anselme. Mais alors, à quoi bon ce luxe d'observations déplacées? (Cf. plus loin, II.)

B. (D., p. 18, l. 15-17). Anselme déclare expressément avoir établi la comparaison avec le tableau et l'artiste simplement *ut aliquid esse in intellectu quod esse non intelligeretur, possem ostendere.*

Ad I. 2/*b*).

A. Il est amusant de constater quelle frayeur s'empare de notre brave Gaunilon, apparemment si vaillant dans les batailles dialectiques, en présence de l'équation du *Proslogium : Deus = aliquid quo nihil majus cogitari possit.* Il s'efforce de se rassurer en se disant qu'après tout, les valeurs d'une équation ne sont que des valeurs égales. Sans doute, maître Gaunilon, mais pas égales à tous les points de vue, n'est-ce pas? Si elles sont axiologiquement (ontologiquement?) équivalentes, en est-il de même noétiquement?

Évidemment non, dans le cas présent. En effet, *Deus* est par hypothèse encore inconnu; le *aliquid quo nihil majus cogitari possit,* au contraire, n'est pas inconnu, car quiconque jouit de l'usage de sa raison peut à chaque instant et sans peine extraordinaire, constater la présence et la qualification de cette idée dans sa conscience, à telle enseigne que même l'athée le plus invétéré ne parvient pas à s'en débarrasser.

Ou alors, dites-moi, maître Gaunilon, que présenterez-vous, vous et vos clients, au sage athée et à l'agnostique ou au sceptique rusé, qui surpasse positivement cet *ultra-quod-non* psy-

cho-dynamique que nous fournit la conscience? Et qu'on ne l'oublie pas : Il s'agit de trouver quelque chose qui le surpasse dans la sphère des êtres objectifs et non pas dans la région insaisissable des fantaisies extravagantes, pour lesquelles, comme je l'ai déjà noté, l'athée lui-même ne voudrait pas prodiguer son temps ni sa dignité. Malheureusement, maître Gaunilon, vous passez simplement sous silence le chap. VI du *Proslogium,* si important dans la matière.

B. Saint Anselme défend aussi avec succès son équation en divers endroits de son *Apologie*. (D., n° 7, n° 8, à partir de 7, 17 : *Item...*, n° 9. Dans ce dernier texte, il y a à remarquer surtout D. 19, 15-21).

Ad I (2/*c*).

A. Exiger un nouvel argument pour prouver que l'esprit, tendant vers les dernières limites du possible = *ultra quod non,* parvient à concevoir un Être au-delà duquel il n'y en a plus, voilà une chicane aussi futile que toutes les autres raisons contre l'équation d'Anselme. A cette exigence tout arbitraire, il faut répondre : *Quod gratis asseritur gratis negatur!*

Du reste, on voit ici encore une fois jusqu'où notre bon Gaunilon est emporté par sa méconnaissance de l'état de la question. Où, quand, comment Anselme a-t-il jamais conclu de l'existence idéale d'un objet dans l'intelligence à sa réalité au dehors? Jamais et nulle part (1). Tant il est vrai que pour lui, il n'y a qu'*un être,* absolument qu'un, qui puisse prétendre à

(1) Anselme raisonne ainsi : Notre intelligence, en sa pensée actuelle, montant toujours plus haut dans la sphère des réalités objectives, en vient enfin à atteindre un objet qui, en quelque sorte, lui crie : *Jusqu'ici! on ne va pas plus loin!* Ce concept suprême est un *maximum* aussi bien au point de vue de son contenu qu'au point de vue du pouvoir de l'esprit ou de la capacité de concevoir. S'il ne l'était qu'à un seul de ces points de vues et se réduisait à une simple représentation *subjective* (Kant???), alors il faudrait encore repousser la limite et chercher un objet plus élevé, en faisant un nouveau et plus puissant effort de conception. Mais cela contredirait à la fois : 1° l'hypothèse d'après laquelle *nous sommes déjà* parvenus au plus haut degré des êtres, et 2° cette donnée psycho-dynamique, à savoir que l'esprit se sent impuissant à aller plus loin. Mais Gaunilon n'a rien compris à cette portée de l'argument!

Cette formule purement dialectique exige un puissant effort de l'esprit. La pensée serait plus saisissable sous la forme suivante : « Il faut que ce double maximum ait un fondement suffisant : la croyance à l'existence réelle de Dieu peut seule le lui fournir. »

la prérogative du *aliquid quo majus cogitari possit*. C'est le Dieu réel, — que Gaunilon, d'ailleurs, comme catholique, ne manque pas d'admettre — qui possède seul cette prérogative au regard de notre raison. Et Gaunilon le sait aussi bien qu'Anselme.

Mais alors pourquoi contredit-il et pourquoi s'écrie-t-il qu'il faut apporter d'autres preuves (1)?

Ad II (D., 8, 6-22.)

A. Je n'ai pas réussi à comprendre jusqu'ici quel a été le but de Gaunilon dans sa dernière (2) critique de la comparaison avec l'image et le peintre. Dans une dispute scolastique en règle, le défenseur d'Anselme laisserait son adversaire pérorer en toute tranquillité d'âme, quitte à lui répondre après, tout simplement : *Quid ad rem? Transeat!*

B. Ainsi fait Anselme (D., n° 8, 18/12-17); sans aller se perdre dans le raisonnement obscur de Gaunilon, il déclare simplement : *Non enim ad hoc protuli picturam præcogitatam ut tale illud de quo agebatur vellem asserere* (3), *sed tantum, ut aliquid esse in intellectu, quod esse non intelligeretur, possem ostendere.*

Ad III (D. 8, 22; 9, 19).

A. Gaunilon est un critique ingénieux, ingénieux comme un sophiste rompu au métier, — je dis « sophiste » au point de vue de l'art de la discussion, non quant à la ruse ; car dans

(1) Ici le Glossateur un peu curieux voudrait savoir quelle idée Gaunilon se fait de ces autres preuves. Pourquoi n'en donne-t-il pas un exemple, ne fût-ce qu'à titre d'indication? Les arguments du *Monologium* ne lui suffisent-ils pas non plus? Pour quelle raison? ou ne les connaît-il pas? Si non, comment a-t-il pu quand même faire si promptement connaissance avec le *Proslogium*? Pourquoi omet-il d'attirer l'attention du prieur du Bec, qu'il traite personnellement avec respect, sur des arguments meilleurs et péremptoires proposés par d'autres? Car il en existait, comme on peut s'en convaincre en lisant l'*Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen Age* de Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, Münster, 1907, p. 4-24.)

Du reste, saint Anselme, selon la manière conciliante qui lui est propre, a encore voulu acquiescer à cette demande incongrue (D., 19, 5-6.), sans pourtant réprimer entièrement son déplaisir. (D., 16, 34-35.)

(2) Cf. I, 2. *a*).

(3) C'est-à-dire je n'ai pas prétendu que l'image idéale dans la pensée soit équivalente à mon *majus omnibus*.

toutes ses attaques contre Anselme, il se comporte avec une gravité parfaite !

a) Voici maintenant qu'il joue au pur agnostique ! Pour connaître une nature individuelle, dit-il, il faut en connaître le genre et l'espèce ; or, Dieu n'a ni genre ni espèce.

Très bien ! mais s'il est impossible de parvenir autrement à la connaissance d'un être suprême, c'est donc que l'idée de Dieu est une fantaisie extravagante ! Mais alors, comment Gaunilon rendra-t-il compte de sa foi chrétienne ? Et *a fortiori*, comment peut-il attendre de la raison une démonstration quelconque de l'existence de Dieu ? *Ecce : nil probat, qui nimium probat.*

b) Anselme connaît une autre voie, celle du *Monologium*. Il y a dans l'esprit comme une force vivante, une poussée en haut vers l'unité suprême et parfaite ; la connaissance expérimentale du monde où nous vivons fournit à l'esprit un bon nombre de points d'appui et de degrés pour cette ascension ; puis, il y a un moment où ce mouvement de la pensée s'arrête, c'est lorsque le Dieu réel est atteint et que l'aspiration de l'esprit est pleinement satisfaite. Comment expliquer ce fait ? Par une simple création fictive de l'intelligence ? Allons donc ! une telle supposition nous conduirait aux plus évidentes contradictions ! Il ne reste donc que d'admettre la réalité de l'Être le *plus grand qu'il soit possible de concevoir*, c'est-à-dire de Dieu. (D., n. 8, p. 18, l. 17 — p. 19, l. 6) (1).

B. Il y aurait beaucoup à dire sur le passage nominaliste de Gaunilon (D. 9, 3 etc.). D'abord je m'étonne que les historiens de la philosophie fassent ordinairement si peu de cas de cette partie. Ensuite je demande : D'où vient-il que dès

(1) Il me semble bien discutable qu'on ne puisse prouver l'existence de Dieu qu'à l'aide du principe ou de la loi de causalité. Est-ce donc un postulat évident a priori ? Sans manquer de discrétion, on peut en exiger la preuve. Mais supposons qu'on l'admette plus ou moins, on se trouve aussitôt en face de cette question : Le principe de raison suffisante appartient-il à la même sphère que le principe de causalité ou non ? — Et de plus : Ce principe de raison suffisante peut-il se passer de ceux d'identité et de contradiction ? Ceux-ci ne sont-ils pas plutôt le dernier fond sur lequel s'appuie tout ce que nous possédons de certitude ? — Et alors en quoi saint Anselme est-il répréhensible d'établir son argument sur cette base solide ? Je saurai gré à mes adversaires, entre lesquels je compte le Dr Baeumker, de me l'indiquer.

1075 ou environ, nous rencontrions à Tours, la théorie de Roscelin ? — Au point de vue de la philosophie de l'histoire, il me paraît digne de remarque, que dès cette époque, le futur vainqueur de Roscelin se trouve aux prises avec le système nominaliste et peut ainsi s'aguerrir pour les combats à venir.

Une chose doit nous frapper ici : c'est que le terrible Gaunilon devienne tout à coup si peu exigeant dès qu'on lui présente un homme imaginaire (*B. ex ipsius supposito*), et se déclare satisfait d'un fantaisiste appel à quelque vague représentant de l'innombrable humanité (1). *Difficile est, satyram non scribere.*

Ad IV (D. 9, 20 etc.).

A et *B*. Sans doute l'équation d'Anselme : « *Deus = aliquid quo majus cogitari nequit* » ne fut jamais admise par Gaunilon. Mais voici qu'en l'attaquant maintenant, il en modifie ainsi la formule : « *Deus = quo nihil majus* ». En vérité, ou bien il ne saisit pas la différence de portée de ces deux formules, — ce qu'Anselme lui fait bien voir (D, n° 5) — ou bien il ignore la sévère discipline de la bonne discussion (2) (D. 17-33, n° 7), à moins qu'il ne cumule ces deux défauts.

Ad V (D. 10, 6-27).

A. Merci au bon Gaunilon pour le joli apologue de l'île ! Cette gracieuse comparaison est un vrai rafraîchissement pour l'esprit. Ce terrible, mais pas méchant adversaire d'Anselme, devait avoir dans sa jeunesse, beaucoup d'esprit ! Saluons cette réminiscence des études humanistes d'antan !

Malheureusement le vol de Gaunilon devient un vol d'Icare, et n'obtient d'autre succès que l'hilarité et les révérences du méchant Glossateur !

(1) Souvent m'est venue la tentation d'expliquer pathologiquement ses insupportables et continuels écarts loin de la question ; n'y aurait-il pas là un cas de sénilité dialectique ? Mais j'ai résisté à cette tentation, non seulement pour accomplir la loi chrétienne du respect de l'honneur des morts, et par égard pour les règles de l'exégèse critique, mais encore pour imiter l'exemple du maître Anselme, qui traite toujours avec une noble déférence son vénérable collègue dans le priorat, sans rien céder d'ailleurs de son droit et sans souffrir ou faire aucune injure à la vérité (D. N° 9).

(2) La méthode et les règles de l'argumentation scolastique ne datent, paraît-il, que du temps de Lanfranc. Gaunilon devait donc nécessairement sur ce point être inférieur à Anselme !

B. Le gentilhomme que fut Anselme ne s'offense pas de l'invention de Gaunilon, mais se laisse gaiement entraîner dans ce sens : « Eh bien ! dit-il, que le premier arrivé à cette île *nec plus ultra* se présente ; je l'y établirai moi-même souverain à perpétuité » (n° 3 p. 14). Tableau !

Ad VI (D. 10, 28 — 11, 13).

1° *A.* A la protestation réitérée de Gaunilon contre la formule « *quo majus...* » et à son nouvel appel à un autre argument, il suffit d'opposer la critique précédente.

Mais Gaunilon se trompe fort s'il croit qu'il n'y a qu'à nier bravement et avec persévérance cette donnée d'expérience indéniable, à la portée de tous et à toute heure, qu'Anselme met à la base de son argumentation, pour que *ipso facto* cette donnée n'existe plus.

Si on est arrêté sur le chemin qui monte vers « *le plus grand* » et l'absolu par une sorte d'impuissance de la raison à s'élever plus haut, dès que l'idée de Dieu pénètre dans l'esprit, soit qu'on l'acquière soi-même, soit qu'on la reçoive d'un autre, de bon gré ou à contre-cœur, c'est donc qu'on est vraiment parvenu à cet « *aliquid* » maximum et ultime, car la raison vivante et opérante avec sa puissance et ses limites ne trompe pas, elle, comme un produit de l'imagination.

Il s'ensuit que l'argument d'Anselme offre précisément ce que Gaunilon cherche toujours en vain. La monotonie fatigante de cette recherche doit-elle nous faire oublier la donnée psycho-dynamique ? — *Quod non.*

B. Dans son apologie (n° 3 D. 14, 12-32), Anselme répète si clairement les objections, qu'on doit s'étonner que des philosophes distingués de notre temps aussi bien qu'un penseur du XIe siècle ne se soient pas aperçus que le « *cogitari non potest* » dans l'équation d'Anselme, ne vise pas tant le contenu du « *quo majus* » que l'acte vital correspondant de la pensée, en d'autres termes, que l'argument n'est pas, de sa nature, purement ontologique, mais plus encore psychologique « *palam autem jam videtur, quo non valet* (!) *cogitari majus, non posse cogitari non esse...* » (D. 14, 21-22).

2° *A. et B.* Les difficultés de Gaunilon ensuite sont élégamment résolues dans l'*Apologie* n° 7 et 9.

3° *A*. Gaunilon a des tendances au scepticisme. On les retrouve partout. Mais le Glossateur bavarois de l'an 1209 ne sait plus garder son calme, quand Gaunilon va jusqu'à déclarer : « *Cogitare autem me non esse, quam diu esse certissime scio, nescio utrum possim.* » Ne vaut-il pas mieux m'indigner aussi chrétiennement que possible que d'ajouter une syllabe à la dispute ? « Mon cher Gaunilon, qu'avez-vous donc ? Où en êtes-vous donc ? Est-ce que vous vous en tenez aux « *ludibria* « *humana* » de Tacite ou au « πάντα ῥεῖ » d'Héraclite ? Mais ceux là étaient païens tandis que vous êtes moine, chrétien, catholique et scolastique ! — S'il en est ainsi, je comprends pourquoi la confrontation avec le principe d'identité et de contradiction vous contrarie ! »

B. Anselme, le maître excellent, s'en étonne aussi naturellement, mais sans s'échauffer comme son disciple, le Glossateur, il se donne tranquillement la peine d'opposer à son adversaire une distinction et de lui faire comprendre encore que de tels doutes ne peuvent être que fictifs.

Ad VII (D. 11, 16-22).

A. Le mot final de Gaunilon mérite tout éloge. Il témoigne que le vieux moine de Marmoutiers n'entendait pas poursuivre une pure polémique contre un représentant du monastère du Bec, comme on aurait pu s'y attendre après les mémorables discussions de Bérenger et de Lanfranc. L'ancien trésorier de Tours ne veut que remplir son devoir de chevalier à l'égard de la vérité, qu'il croit en danger et qu'aucun jeune preux ne vient défendre.

Et il faut le redire à son honneur : Gaunilon, l'ancien seigneur de Montigny, après tant de disputes profanes et tant de vicissitudes de la fortune, après avoir, dans un âge avancé, échangé l'épée contre le bréviaire, est seul à s'intéresser d'une manière effective à une nouvelle démonstration de Dieu, quand tout autour de lui, dans les cercles tout désignés pour les luttes de la pensée, semble régner le principe : « *Quieta non movere!* » Par sa controverse avec Anselme, il a contribué à réveiller l'activité spéculative endormie sur ce point.

B. Anselme non plus n'est pas insensible ; il remercie et des

louanges et des reproches qu'il estime également dictés par la bienveillance (D. n° 10, p. 20, 13-16).

Ainsi se termina, vers l'an 1075 ou un peu plus tôt, la première controverse sur le fameux argument du *Proslogium* de saint Anselme, amicalement et pacifiquement, comme il convient à deux adversaires de ces temps chevaleresques, où l'on ne reculait pas devant les rudes labeurs du tournoi intellectuel, mais où l'on respectait l'honneur personnel. Hélas ! il n'en fut pas toujours ainsi dans les siècles suivants !

D'après tous nos renseignements, il se passa longtemps, très longtemps, avant que la controverse redevînt actuelle (si ce n'est dans les discussions académiques). Quand cela recommença-t-il au juste ? *Adhuc sub judice lis est.* Il est certain cependant que la seconde phase du débat remonte tout au plus à l'âge d'or de la scolastique.

Comment se fait-il qu'aucune lance ne fut rompue, aucune épée tirée, pendant cent cinquante ans environ, sur cette question ?

On peut répondre : Gaunilon est mort, comme on le sait, peu de temps après la réplique de saint Anselme, et il n'a pas fait école.

Cependant, de son vivant, Gaunilon eut ses partisans, comme saint Anselme l'atteste déjà (D. 15, 33-35) ! Pourquoi donc se taisent-ils complètement après 1075, tout comme Gaunilon lui-même dans sa tombe ?

La réponse la plus simple et la plus naturelle est celle-ci : Anselme n'avait pas seulement déposé les armes, il s'était retiré de la lutte, vainqueur sur toute la ligne (D. n° 10). Personne n'osa contredire, parce que personne ne put l'oser. Le silence séculaire fut la conséquence de cette victoire.

Dr B. F. ADLHOCH, O. S. B.

LES RAPPORTS DE LA RAISON ET DE LA FOI

DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT ANSELME

A l'exception du *De Grammatico,* simple exercice de logique formelle dont le thème est la définition qu'il convient de donner du grammairien, les traités dogmatiques de saint Anselme portent sur des questions de théologie. L'opuscule qui a pour objet la *Vérité,* le moins théologique de tous, l'est encore par certains côtés. Théologien, Anselme expose les dogmes de la foi ; philosophe, écartant de parti-pris tout argument d'autorité, il leur applique un traitement rationnel. Ce maître en l'art des formules expressives, en a trouvé une qui rend admirablement la nature de son dessein et de sa méthode : *fides quærens intellectum,* la foi en quête de l'intelligence. Si le philosophe d'Aoste a voulu procéder et a procédé en réalité comme il l'a fait, c'est qu'il a cru en avoir le droit, et ce droit il le fondait sur la conception qu'il s'était formée des rapports de la raison et de la foi. On se propose d'étudier ici cette conception. Puissent les pages qui vont lui être consacrées, contribuer, en ce neuvième centenaire de sa mort, à honorer l'illustre docteur en qui l'Eglise vénère un de ses grands saints, et la philosophie salue un des princes de la pensée !

I

Et d'abord quelle idée saint Anselme nous donne-t-il de la raison et de la foi ?

Par sa théorie de la raison, le docteur du Bec se place au nombre des idéalistes ou intellectualistes, — non pas de ces idéalistes qui réduisent la réalité du monde sensible à celle de

modes du sujet sentant, ni de ces intellectualistes qui négligent ou restreignent outre mesure le rôle du cœur et de la volonté dans l'acquisition du vrai, — mais de ces philosophes aux yeux desquels la raison et les sens sont des facultés radicalement distinctes, parce qu'il y a entre leurs objets, et, en conséquence entre leurs opérations, une essentielle différence. Selon Anselme la connaissance proprement dite est le fruit de la pensée. Or penser, c'est se prononcer sur la vérité, c'est juger — quelle que puisse être d'ailleurs la valeur du jugement porté. Seule l'intelligence juge et, partant, est apte à connaître. Sans doute il arrive à Anselme de dire que (1) sentir est connaître, mais corrigeant aussitôt ce que, si on la prenait à la lettre, cette assertion aurait d'inexact, il ajoute que du moins les sens fournissent une matière à la connaissance. Pareillement lorsqu'il nous parle de (2) la pensée sensible des signes, il faut comprendre la pensée qui s'exerce à propos de la représentation sensible de ces signes. Les sens sont des facultés en quelque sorte extérieures (3), leurs organes répandent, pour ainsi dire, l'âme au dehors, en l'appliquant aux choses corporelles, obscures, dépourvues d'intelligibilité. L'intelligence est une faculté tout intérieure (4) ; c'est en l'âme elle-même que, indépendamment d'organes, elle agit et saisit la vérité. Incapables de (5) juger, les sens sont étrangers à la vérité dans la propre acception du terme : la vérité qu'on est en droit de leur attribuer ne reçoit ce nom que par analogie ; c'est une (6) vérité d'action

(1) Sed si sentire non est nisi cognoscere aut nisi ad cognoscendum. *Proslogion*, VI.

(2) Frequenti namque usu cognoscitur quia rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur signis sensibilibus, id est quæ sensibus corporeis sentiri possunt, sensibiliter utendo, aut eadem signa, quæ foris sensibilia sunt, intra nos sensibiliter cogitando, aut nec sensibilibus his signis utendo, sed res ipsas vel corporum imaginationibus vel rationis intellectu pro rerum diversitate, intus in nostra mente dicendo. *Monologion*, IX.

(3) Sensus exterior. *De Veritate*, VI.

(4) Sensus interior. *Ibid.*, VI.

(5) Non mihi videtur hæc veritas vel falsitas in sensibus esse sed in opinione. Ipse namque sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior. *Ibid.*, VI.

(6) Et cum multa alia nobis aliter videntur visus et alii sensus nuntiare quam sunt, non culpa sensuum est, qui renuntiant quid possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed judicio animæ putandum est quod non bene discernit quod possint illi aut quid debeant... Hoc tantum sufficiat dicere quia sensus quidquid

consistant en ce que les sens produisent et fournissent les perceptions qu'ils doivent nécessairement produire et fournir, étant données les conditions dans lesquelles ils opèrent. Et de même qu'ils sont impuissants à appréhender le vrai, ils ne sont pas exposés à se tromper : ils sont seulement des occasions d'erreur pour l'intelligence ignorante ou oublieuse du mécanisme et des circonstances de leur fonctionnement.

L'intellectualisme d'Anselme a deux principaux caractères qu'il importe de noter soigneusement. C'est en premier lieu un idéalisme objectif, qui distingue l'intelligence d'avec ses objets. Si la vérité, ainsi que nous le rappelions à l'instant, a une sorte d'existence intérieure à la raison, cette existence n'empêche en aucune manière que cette vérité ne soit autre que la faculté qui la saisit et, en la saisissant, se l'oppose. Qu'est-ce en effet que la vérité sinon l'être sous sa forme idéale ? Or les idées ne sont pas des déterminations de l'intelligence ; comme les êtres de la nature, ce sont des (1) substances ; mais tandis que ceux-ci sont des substances individuelles, celles-là sont des substances universelles présentant à l'esprit qui les conçoit les essences des choses qu'il pense, les éléments qui en ces choses valent pour des séries indéfinies d'objets semblables. Les substances universelles ne sont pas moins distinctes de l'intelligence que les corps ne sont distincts des sens qui les perçoivent : d'où il suit que ces facultés si différentes quant à la nature de leurs objets, se rapprochent par ce trait — qu'elles possèdent en commun — d'avoir affaire à des termes autres qu'elles-mêmes.

L'idéalisme d'Anselme est en second lieu un idéalisme théologique qui dérive l'intelligence et ses objets d'un principe supérieur à eux, comme il est supérieur à tout, Dieu. On entend bien que la théologie dont il s'agit ici est la théologie rationnelle.

renuntiare videantur, sive ex sua natura hoc faciant, sive ex aliqua alia causa hoc faciant, quid debeant et ideo rectitudinem et veritatem faciunt. Et continetur hæc veritas sub illa veritate quæ est in actione. *Ibid.*, VI.

(1) Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis quæ pluribus substantiis essentialiter communis est ; ut hominem esse communem est singulis hominibus, aut esse individua, quæ universalem essentiam commune habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis ut homines sint... *Monologion*, XXVI. Cf. : Illi itaque nostri temporis dialectici (immo dialecticæ heretici) qui quidem non nisi flatum vocis putant esse universales substantias... *De Incarnatione Verbi*, II.

Les idées ont une première existence en l'Être originel (1). Immanentes au Verbe qui exprime cet Être et qui Lui est identique, elles ont en ce Verbe réalité, vie, vérité substantielles. Dieu les contemple en se contemplant, et connaît ainsi les exemplaires des réalités qu'il crée hors de soi. Toutefois notre intelligence n'atteint pas plus les idées dans leur existence absolue en Dieu, qu'elle n'atteint par elles les choses réelles qui sont des images à leur égard, comme ces modèles sont à leur tour, relativement aux choses, des sortes d'images intelligibles. Pour les saisir de cette façon, il nous faudrait avoir de Dieu une intuition que nous n'avons pas. Soleil intelligible, Dieu (2) habite une lumière inaccessible, qui n'est autre que son Être même. L'éclat de la Substance infinie éblouirait la faible vue de notre intelligence finie : notre esprit serait accablé par son ampleur : il se perdrait en son immensité et en sa profondeur. Dieu est incompréhensible à la raison humaine.

Comment donc connaissons-nous les idées? Il est permis de dire que, si nous concevons les essences, c'est que notre esprit, au moyen de l'abstraction, élimine les déterminations particulières que renferment les représentations des choses réelles. Mais il faut dire aussi, et mieux encore, que nous les voyons à la clarté d'une lumière intelligible, émanée de Dieu. Cette lumière environne notre esprit ; voilà pourquoi l'on dit que Dieu nous environne. Cela signifie simplement que Dieu est la cause qui nous fait voir les idées, en tant qu'il est le foyer d'où rayonne la lumière qui nous les montre. Il serait intéressant d'apprendre d'Anselme en quoi consistent au juste et les

(1) *Monologion*, XXXIII-XXXIV.

(2) Vere Domine hæc es lux inaccessibilis in qua habitas, vere enim non est aliud quod hanc penetret ut ibi te pervideat. Vere ideo hanc no video quia nimia mihi est, et tamen quiquid video, per illam video : sicut infirmus oculus quod videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere ; non potest intellectus meus ad illam, nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animæ meæ diu intendere illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitale, confunditur capacitate. O sola et beata veritas, quam longe es a me qui tam prope tibi sum ! quam remotus es a conspectu meo qui sic præsens sum conspectui tuo ! Ubique tota præsens es et non te video. In te move or et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me es et circa me es et non te sentio *Proslogion*, XVI-XVII.

Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum quod rationali menti lucet. *Ibid.*, XIV.

idées telles que notre raison les aperçoit, et la lumière intelligible qui les éclaire, et le rapport de cette lumière et de ces idées entre elles d'abord, ensuite à Dieu. Puisqu'il n'y a d'intelligible que l'être, la logique semble exiger que la lumière de notre raison étant distincte de Dieu, elle soit la première idée, l'idée objective, indéterminée, universelle d'être ou d'existence, que cette idée se retrouve en toutes les autres comme une matière intelligible dont celles-ci seraient les formes ou spécifications, enfin que cette idée soit une idée divine communiquée à notre esprit. Gardons-nous de prêter à la doctrine d'Anselme des précisions que ne renferment pas les textes dans lesquelles elle nous est parvenue, et qui feraient d'elle comme une ébauche et une anticipation de la théorie rosminienne de la connaissance. Mais peut-être était-il bon de signaler qu'elle s'oriente vers la théorie du philosophe de Rovereto et tend à la rejoindre. Quoi qu'il en soit, retenons que l'idéalisme théologique d'Anselme distingue d'avec Dieu la lumière de notre intelligence, et que, par conséquent, on aurait tort de le confondre avec l'ontologisme, selon lequel ils sont identiques.

De tout ce qui précède, il résulte que l'intelligence elle-même est une puissance subjective, une faculté de l'âme, que notre esprit l'acquiert, lorsque Dieu, l'admettant à la participation de la lumière intelligible, lui fournit le moyen de connaître les idées et, par les idées, les choses.

En résumé saint Anselme professe la célèbre théorie de l'illumination. Il l'a reçue de son maître Augustin, qui l'avait empruntée des néo-platoniciens, lesquels, à leur tour, en avaient demandé le germe à Platon. En l'adoptant, le docteur d'Aoste continue la tradition de cette noble philosophie qui, bien éloignée de chercher dans la pensée humaine on ne sait quel extrait ou quel reflet de la sensation, elle-même extrait ou reflet de la matière du cerveau, ou — chose non moins incompréhensible — de définir les principes qui la règlent des expressions nécessaires de la substance, pourtant contingente, de notre âme, nous montre la flamme de notre raison s'allumant au foyer divin de l'Être universel lequel, s'il s'appelle Amour, s'appelle aussi Intelligence.

De (1) même que l'espérance, la foi porte sur ce que nous ne voyons pas. Semblable en cela à celui de la raison, son contenu est composé de vérités qui, précisément parce qu'elles sont des vérités, possèdent cette objectivité en vertu de laquelle l'intelligible se distingue de l'intelligence qui en a la représentation. Mais outre cette objectivité qu'elles ont en partage avec les vérités de la raison, les vérités de la foi en ont une seconde qui leur est propre. Les vérités de la raison sont immanentes à cette faculté : celle-ci les porte en soi, leur est naturellement unie ; pour les connaître elle n'a besoin d'aucune révélation extérieure. La réflexion suffit à lui en faire prendre conscience. Au contraire les vérités de la foi ont une objectivité extérieure : elles nous viennent du dehors ; nous ne pouvons les connaître que si elles nous sont enseignées, et le principe de cet enseignement est la révélation. Un texte de saint Paul fournit à Anselme l'énoncé de cette thèse essentielle au christianisme et, par suite, capitale dans la théorie du saint docteur ; une image que ce texte renferme lui suggère le commentaire qu'il en a donné : « Il faut qu'on le sache, la terre produit en abondance des herbes, des arbres qui ne servent point à l'alimentation de la nature humaine et même sont capables de la détruire, sans qu'aucun homme

(1) Sciendum quia sicut terra innumerabiles herbas et arbores sine quibus humana natura alitur aut etiam quibus perimitur, sine omni hominis cura profert, illa vero quæ nobis ad vitam nutriendam maxime sunt necessaria non sine magno labore atque cultore nec absque seminibus, ita corda humana sine doctrina, sine studio, sponte quasi germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam noxias, illas vero sineq uibus ad salutem animæ non proficiunt, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei vocat Apostolus. Est autem semen hujus agriculturæ verbum Dei...

Cum enim præmisisset Apostolus : Omnis quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit, subjunxit : quomodo invocabunt in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei quem non audierunt ? Quomodo audient sine prædicante ? Quomodo vero prædicabunt nisi mittantur ? Et paulo post : Ergo fides ex auditu, auditus vero per Verbum Dei... Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultore et seminibus, ita sine humana doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum, nec non et evangelistarum fecunda salutaribus seminibus. Unde accepimus quidquid salubriter in agricultura Dei ad alimentum animarum servamus, sicut non nisi de primis terræ seminibus habemus quod ad nutrimentum corporum propagamus, siquidem nihil utile ad salutem spiritualem prædicamus, quod sacra Scriptura, sancti Spiritus miraculo fecundata, non protulerit aut intra se non contineat. *De Concordia prædestinationis*, quæstio III, IV.

prenne la peine de les faire pousser : quant aux plantes les plus nécessaires à notre nourriture, il faut pour les obtenir beaucoup de travail, l'intervention d'un cultivateur, des semences : pareillement le cœur de l'homme, indépendamment de la science, de l'étude, en vertu, pour ainsi dire, de sa spontanéité, fait germer des pensées, des résolutions qui ne sont d'aucune utilité relativement au salut ou y mettent obstacle ; mais pour ces pensées et ces résolutions, faute desquelles les âmes n'avancent en rien leur salut, ces âmes ne sauraient en aucune manière les concevoir, les faire pousser si elles n'en avaient reçu les germes, et si ces germes, avec leur nature propre, ne sont les objets d'une laborieuse culture. Voilà pourquoi les hommes qui bénéficient de cette culture sont appelés par l'apôtre *le champ que Dieu cultive*... La semence qui fructifie grâce à cette culture est la parole de Dieu. La parole de Dieu est la semence de la volonté droite. Or personne ne peut former une telle volonté s'il ignore ce qu'il doit croire. Aussi l'apôtre, après avoir dit : Quiconque aura invoqué le nom du Seigneur sera sauvé, ajoute-t-il : Comment invoqueront-ils Celui en qui ils n'ont pas eu foi ? Ou comment croiront-ils Celui qu'ils n'ont pas entendu ? Comment entendront-ils, si nul ne les prêche ? Y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne reçoivent pas mission de prêcher ?.. Et un peu plus loin : La foi commence donc par l'ouïe. Or l'audition implique la parole de Dieu, la parole de ceux qui prêchent le Christ. Les prédicateurs ne prêchent que parce qu'ils sont envoyés. De même qu'à l'origine, Dieu, par un miracle, a créé le froment et les autres plantes qui naissent du sol pour la nourriture des hommes, sans cultivateur et sans semences, de même, d'une façon merveilleuse, il a, sans le concours de la science humaine, rendu les cœurs des prophètes, des apôtres, des évangélistes féconds en semences de salut. C'est d'eux que nous avons reçu tout ce que, dans le champ que Dieu cultive, nous conservons afin d'alimenter les âmes, tout de même que nous devons aux premières semences dont fut fécondée la terre, ce que nous faisons servir à la nourriture de nos corps : car nous ne prêchons rien d'utile au salut de l'âme que les Saintes Écritures, fécondées par l'opération miraculeuse de l'Esprit saint, n'aient produit ou ne renferment en elles. » Ainsi les vérités de la foi ont en propre l'objectivité de la révélation et de la tradition.

Pas plus que le contenu de la raison n'est la raison, le contenu de la foi n'est la foi : Si la foi n'est pas comme la raison une faculté de l'âme, comme la raison, du moins, elle est une des sources de sa vie, car elle est le principe d'une de ses activités, la plus haute, — l'activité surnaturelle où la moralité s'épanouit en sa forme excellente par une plus intime et plus pleine participation de Dieu. La (1) formation de la foi requiert des conditions résultant du jeu de facultés naturelles. Elle suppose l'ouïe — *fides ex auditu* — à laquelle est due la perception des mots qui servent de véhicule aux vérités révélées. Elle suppose l'intelligence qui conçoit la signification des mots, non pas seulement le sens qu'ils ont en tant que mots, mais encore et surtout la signification que prend leur assemblage pour l'âme droite en laquelle opère la faculté qui saisit la vérité, car toute interprétation de ce genre, qu'elle soit provoquée par l'audition, la lecture, la réflexion personnelle, la science ou de n'importe quelle autre manière est une semence de vouloir droit, attendu qu'on ne peut vouloir ce qu'on n'a pas auparavant conçu en son cœur. Or vouloir croire ce que l'on doit croire est un vouloir droit, lequel est impossible tant qu'on n'est pas instruit de ce qu'il faut croire. Notons ici que saint Anselme ne traite nulle part de l'examen des motifs de crédibilité des vérités de la foi : il se borne, comme on l'a vu dans le texte rapporté tout à l'heure à mentionner le miracle de la révélation et de l'inspiration des

(1) Est autem semen hujus agriculturæ verbum Dei, immo non verbum sed sensus qui percipitur per verbum. Vox namque sine sensu nihil constituit in corde. Nec solum sensus verbi, sed omnis sensus vel intellectus rectitudinis quem meus humana sive per auditum sive per lectionem, sive per rationem, sive quolibet alio modo concipit, semen recte volendi dicetur. Nullus namque velle potest quod prius corde non concipit, velle autem credere quod est credendum est recte velle. Nemo ergo potest hoc velle si nescit quid credendum est. Ergo fides ex auditu, auditus vero per verbum Christi : Quod autem dicat fidem ex auditu intelligendumest quia fides est ex hoc quod concipit meus per auditum, neque ita ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine, sed quia fides nequit esse sine conceptione. Addita namque rectitudine volendi conceptioni per gratiam fit fides, quia credit quod audit. Auditus autem est per verbum, hoc est per verbum prædicantium Christum. Prædicantes vero non sunt nisi mittantur, sed quod mittantur gratia est; quapropter et prædicatio gratia est, quia gratia est quod descendit ex gratia, et auditus est gratia, et intellectus est gratia, et rectitudo volendi gratia est. Verum missio, prædicatio, auditus, intellectus, nihil sunt, nisi voluntas velit quod mens intelligit, quod facere nequit nisi accepta rectitudine volendi. Recte namque vult cum vult quod debet, ita quod mens ex auditu verbi concipit est prædicantis, et rectitudo est incrementum quod Deus dat, sine quo neque qui plantat neque qui rigat est aliquid, sed qui incrementum dat, Deus. *De Concordia prædestinationis*, quæstio III-IV.

prophètes, des apôtres et des évangélistes. — Elle suppose enfin ce droit vouloir dont il vient d'être parlé. Mais au-dessus de ces conditions, leur donnant et l'existence et l'efficace est la cause réelle de la foi, la grâce. Si des prédicateurs ont mission d'enseigner c'est l'effet de la grâce. La prédication est grâce, car ce qui descend de la grâce est grâce. Grâce encore et l'audition et l'intelligence de la parole et la rectitude du vouloir. En la rectitude consiste l'accroissement, cet accroissement que donne « non celui qui plante ou arrose », mais Dieu.

II

C'est à son objectivité que la vérité doit d'être la vérité : c'est d'elle aussi qu'elle tient son autorité. A ce point de vue absolument abstrait et général, aucune différence n'apparaît entre les vérités ; toutes ont un droit égal à l'hommage de notre pensée. Mais parce que, suivant qu'elles appartiennent à l'ordre naturel ou surnaturel, les vérités ont, s'il est permis d'employer ce langage, des titres divers à faire valoir, — dans le premier cas leur évidence, dans le second la garantie de la parole de Dieu, — parce que, d'autre part, en se subjectivant dans notre âme, les vérités communiquent aux puissances qu'elles y suscitent l'autorité qui leur est propre, il y a lieu de distinguer l'autorité de la raison et l'autorité de la foi. Saint Anselme ne refuse pas plus de reconnaître celle-là qu'il n'hésite à s'incliner devant celle-ci.

Ce n'est pas par une induction sujette à discussion, mais sur le témoignage d'une déclaration expresse, exempte d'ambiguïté, énoncée sans aucune réserve, que nous attribuons au philosophe d'Aoste la reconnaissance de l'autorité de la raison (1). La raison, lisons-nous, dans un passage du *De Incarnatione Verbi*, est la faculté principale de l'homme ; elle doit être le juge de tout ce qui est en l'homme. Si saint Anselme avait écrit de nos jours, il eût vraisemblablement pris soin d'explorer le domaine

(1) Ratio quæ princeps et judex omnium debet esse quæ sunt in homine. *De Incartione Verbi*, II.

de la raison, ou, tout au moins, d'en indiquer les grandes divisions. A cette puissance maîtresse, il n'eût pas manqué d'abandonner la science positive, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, la morale, l'art, les techniques qui exploitent et appliquent les résultats des sciences spéciales. Tout cela est implicitement compris dans la formule que nous venons de rapporter. C'est pour avoir négligé cette déclaration catégorique et appliqué à la vérité en général ce qu'il dit uniquement des vérités religieuses, que certains ont imaginé de ranger Anselme parmi les adeptes du fidéisme, de cette doctrine d'après laquelle le fondement de toute certitude est la foi. La méprise est incontestable, et le contresens devait être dénoncé.

Nous accusera-t-on de remplacer une erreur par un paradoxe, si nous disons qu'au lieu de voir dans saint Anselme un philosophe qui dépouille la raison de son autorité légitime, il y a bien plutôt lieu de se demander s'il n'a pas, au contraire, exagéré l'efficace naturelle de cette faculté? La question, qui peut sembler étonnante au premier abord, cessera de le paraître, dès que l'on saura que nous la posons à propos de l'argument ontologique. Notre intention n'est pas de soumettre ici à une discussion approfondie cette preuve célèbre, en vue de trouver une réponse positive à la question que nous venons de soulever. Nous voulons uniquement, — car l'éclaircissement de ce point relève de notre étude, — rechercher quel genre d'activité saint Anselme devait accorder à la raison le droit d'exercer, pour être fondé à admettre la validité du raisonnement qu'il a inventé. — L'existence de Dieu est une vérité à la fois naturelle et révélée. Quiconque estime que les principes de notre raison ont une valeur objective et absolue, est par là même amené à juger cette faculté apte à établir la réalité de l'Être souverain. La plupart des métaphysiciens dogmatiques croient qu'en effet la raison est à même d'en fournir la démonstration, à une condition toutefois, c'est que, s'appuyant sur des données de fait et les traitant comme telles, elle remonte à la cause transcendante qui seule peut en rendre compte, en d'autres termes, ils imposent à la raison une procédure *a posteriori*. Au contraire (1), l'argu-

(1) *Proslogion*, VI.

ment ontologique consiste à prouver Dieu *a priori,* en prenant comme base d'argumentation l'idée même que nous avons de lui... Notre raison conçoit Dieu comme l'Être tel qu'on n'en saurait concevoir de plus grand : *ens quo majus cogitari nequit.* Or cette même raison conçoit un Être dont la non-existence est inconcevable ; cet Être est supérieur évidemment à tout être dont on peut penser qu'il n'existe pas. Cet Être est donc Dieu, autrement il y aurait un Être supérieur à celui que l'on conçoit comme le plus grand, ce qui serait absurde. Donc Dieu existe. Mais l'impie nie Dieu. Puisqu'il nie Dieu il en a l'idée : mais puisqu'il en a l'idée, il le pense nécessairement comme l'Être supérieur à tout être, et par conséquent comme l'Être dont la non-existence est inconcevable, donc encore, comme existant. L'impie est, par conséquent, en contradiction avec lui-même : c'est un insensé. Un moine de l'abbaye de Marmoutiers, Gaunilon, en qui, de son vivant, Anselme rencontra un adversaire, et après lui, avec plus de netteté, Kant et ceux qui ont accepté ses objections, interprètent l'argument d'Anselme comme un raisonnement essentiellement et exclusivement analytique, logique, ressortissant à la raison qui se borne à appliquer à des concepts préalablement formés le principe de contradiction. De ce point de vue, ils n'ont pas de peine à montrer que l'argument est sophistique. Leur critique, devenue classique, peut se résumer ainsi : Il n'est pas douteux que l'idée de Dieu est l'idée de l'Être possédant le maximum, la perfection de l'être, et par conséquent l'idée de l'Être existant par soi ou mieux de soi. Mais il ne suit nullement de là qu'il suffise d'avoir cette idée pour être autorisé à conclure que cet Être existe. En effet, admettre que dans l'idée de Dieu est incluse celle d'existence par soi, c'est admettre simplement que *si* Dieu existe, il existe en vertu de la nécessité de son essence. Mais Dieu existe-t-il ? La question reste entière. L'argument à l'aide duquel on prétend passer logiquement de l'*idée* à la *réalité* de Dieu, revient ou à l'*ignorance* du sujet si, oubliant que l'existence à démontrer est une existence objective, on croit l'avoir prouvée grâce à une analyse qui de l'idée de Dieu extrait l'idée d'existence, c'est-à-dire une existence toute subjective, — ou à la *pétition de principe* si, oubliant qu'il s'agit de légitimer le passage de

l'idée à l'Être, on le tient pour légitime par cela seul qu'on l'effectue.

Cette réfutation, inattaquable une fois admise l'interprétation analytique de l'argument, doit paraître infirme. si l'on juge que cette interprétation est erronée. L'est-elle? On ne saurait contester qu'Anselme n'ait attribué à son argument une signification logique, puisque son dessein est de mettre l'athée en demeure d'opter entre l'une ou l'autre de ces deux alternatives, ou se contredire ou affirmer l'existence de Dieu. Et cependant, il s'est toujours refusé à confesser que son argument fût sophistique. A Gaunilon qui lui oppose qu'un raisonnement analogue au sien, une île perdue parmi les Iles Fortunées, étant préalablement conçue comme la plus belle des îles, prouverait tout aussi bien l'existence de cette île — laquelle en effet ne pourrait être la plus belle des îles qu'à la condition d'exister, — répond qu'il y a une différence essentielle entre ce concept de la plus belle des îles ou de tout autre objet qualifié de la même manière et l'idée de Dieu. Si cette différence est réelle, elle ne peut être que la suivante. L'idée de Dieu est une idée à part, unique, privilégiée, elle résulte de la *synthèse* que notre raison effectue nécessairement et légitimement en unissant les deux idées de perfection et d'existence objective : et ce qui rend objective, cette synthèse c'est que la raison aperçoit le droit du Parfait à exister, la convenance à la fois logique, ontologique, esthétique, morale, qu'il y a à ce que le Parfait soit infiniment plus qu'un objet purement idéal pour une intelligence distincte de Lui et finie comme l'intelligence humaine, à ce qu'Il existe enfin en soi et pour soi, à titre de Dieu réel, de Dieu vivant. L'essence divine se pose elle-même en vertu du dynamisme interne de l'acte éternel dans lequel elle s'identifie à l'existence. En opérant *a priori* la liaison des concepts de Parfait et d'existence, notre raison, par une procédure unique, privilégiée comme l'Être qu'elle affirme, imite, si on l'ose dire, ce dynamisme interne, pour autant que l'ordre des idées peut imiter l'ordre des réalités, et qu'une pensée bornée comme la nôtre peut entrevoir le secret de l'Absolu ! Mais cette liaison, la raison ne peut pas ne pas l'effectuer, et une fois qu'elle l'a faite elle n'est plus libre de séparer les éléments qu'elle a réunis.

Le théiste l'effectue et la maintient : il est d'accord avec lui-même : l'athée l'effectue puis la brise, il se contredit et se condamne lui-même.

Ainsi interprété, l'argument ontologique implique une synthèse et une analyse, mais c'est la synthèse qui en constitue l'originalité, car l'analyse n'a d'autre rôle que d'y mettre en relief le résultat de la synthèse. C'est donc du cas que l'on fait de cette synthèse que dépend le jugement que l'on portera sur l'argument ontologique. Selon que l'on accorde ou que l'on refuse à la raison le droit d'opérer *a priori* la liaison des concepts de parfait et d'existence, on verra en cette preuve ou un grossier sophisme ou une démonstration concluante. Le philosophe qui définissait la vérité (1), la rectitude des choses, que seule l'intelligence saisit, ne pouvait, à notre avis, dénier ce droit à notre raison. Il devait lui paraître, non seulement que la première vérité de l'ordre ontologique fût la convenance suprême qui exige que l'existence soit jointe à l'essence du parfait, ou mieux, ne fasse qu'un avec elle, dans une identité transcendante, mais encore que notre pensée, faite pour percevoir la rectitude des choses eût le droit d'affirmer *a priori* cette première rectitude. Le malheur est que, faute d'une connaissance assez complète du mécanisme de la pensée, l'auteur du Proslogion et de la réponse à Gaunilon, n'ait pas su caractériser l'activité intellectuelle que la preuve ontologique suppose, et qu'il ait donné à celle-ci l'apparence d'une argumentation purement logique et analytique.

Il était nécessaire, et d'ailleurs facile, d'établir que saint Anselme a reconnu l'autorité de la raison. On n'attend pas de nous une démonstration analogue au sujet de l'autorité de la foi. Nous voulons seulement signaler la forme qu'il donne à l'affirmation de cette dernière. — Éclose en l'âme du chrétien, la foi y introduit avec elle le droit qu'elle a de s'exercer, de croître selon les exigences de sa nature. Le chrétien lui appartient, non plus seulement de droit et en principe, mais en fait. Il ne saurait légitimement renoncer à vivre d'elle, la détruire. Et puisque le chrétien est membre de l'Église et que le gouverne-

(1) *De Veritate*, II.

ment de l'Église est chargé sur terre de l'administration de l'ordre surnaturel, l'autorité de la foi sur le chrétien se confond pratiquement avec celle de l'Église sur lui. Aussi est-ce sous la forme d'une thèse que nous qualifions de juridique, voulant dire par là qu'elle énonce un principe de droit positif au point de vue de l'Église considérée comme société, qu'Anselme proclame l'autorité de la foi. Cette thèse est formulée dans une lettre que le saint docteur, encore abbé du Bec, écrit à Falcon (1), évêque de Beauvais, à l'occasion du scandale qu'avaient causé certaines propositions attribuées à Roscelin et du concile de Reims où devait se régler l'affaire de ce philosophe. La voici rétablie dans son intégrité, selon l'esprit du texte où elle se trouve condensée. L'Église est la société religieuse, des âmes qui vont à Dieu par le Christ, société idéale, mystique, dont la vie véritable est tout intérieure, mais société réelle aussi, extérieure, visible, ayant son organisation, sa hiérarchie ses rites, ses lois. Parmi ces lois, il en est une qui s'adresse particulièrement à l'intelligence des fidèles, et leur enjoint d'adhérer sans réserve au corps des dogmes qui composent le symbole de la foi. Quiconque a été baptisé et instruit parmi les chrétiens doit croire tout ce que l'Église enseigne. Caution de sa foi a été donnée pour lui au jour de son baptême. Il y aurait illogisme de sa part à prétendre jouir de l'honneur du nom de chrétien et à refuser de se soumettre à la doctrine de l'Église. Celle-ci n'a pas à donner à ses membres les raisons de ce qu'elle définit, lorsqu'elle exerce son ministère infaillible Si quelqu'un d'entre eux avance quelque proposition contraire à un article de foi, l'Église n'a pas non plus à lui demander sur quoi il fonde son opinion. Elle a le droit de la condamner sans explication, cette condamnation doit suffire à la lui faire rétracter. On dit que Roscelin a soutenu que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint sont dans la Trinité trois personnes distinctes comme le seraient trois entités, trois dieux. Le vénérable arche-

(1) Quod si baptizatus et inter Christianos est nutritus, nullo modo audiendus est : nec ulla ratio aut sui erroris est ab illo exigenda, aut nostræ veritatis illi est exhibenda si mox ut ejus perfidia absque dubietate innotuerit aut anathematizet venenum quod proferendo evomuit, aut anathematizetur ab omnibus catholicis, nisi resipuerit. *Epistola ad Falconem*, II, *Epistola*, 61.

vêque de Reims a pris l'initiative de réunir un concile où doit comparaître l'hérétique. Que les Pères de ce concile se gardent bien de discuter avec lui. Il faut que Roscelin anathématise l'erreur que sa bouche a vomie, ou qu'il soit lui-même frappé d'anathème.

III

Dans le texte même où il affirme ainsi l'autorité de la foi, saint Anselme affirme en outre l'hégémonie de celle-ci sur la raison, qu'il nous montre en conflit avec elle. C'est, en effet, la subordination de la raison à la foi qui s'offre la première à la pensée, lorsque, cherchant quelles doivent être les relations des deux puissances, elle tient compte de la différence des situations dans lesquelles l'une et l'autre se trouvent en ce qui concerne les vérités dont elles ont à vivre. Si la raison et la foi sont toutes deux autonomes, si elles viennent également de Dieu, il s'en faut de beaucoup qu'elles aient à cet égard le même avantage. Tandis que la foi a à son service l'Église, instituée par son auteur même, pour être l'interprète officiel et infaillible de la révélation et qu'elle est certaine, en l'écoutant, d'être préservée de l'erreur, faute d'un porte-parole qualifié qui se prononce sans appel en son nom, la raison reste exposée à tous les égarements dans lesquels l'usage, ou plutôt l'abus individuel de ses principes, peut entraîner des esprits sujets à se tromper. Comme la vérité est toujours en accord avec la vérité, le devoir du chrétien est dès lors tout tracé (1) : « Il recevra tout ce qui est clairement démontré et que la sainte Écriture ne contredit pas, car de même que celle-ci ne s'oppose à aucune vérité, elle ne favorise aucune erreur, et dès l'instant qu'elle ne nie pas les affirmations de la raison, elle les soutient de son

(1) Si autem aperta ratione colligitur et illi (scriptura) ex nulla parte contradicit, quoniam ipsa sicut nulli adversatur veritati, ita nulli favet et falsitati, hoc ipso quia non negat quod ratione dicitur, ejus auctoritate suscipitur. At si ipsa nostro sensui indubitanter repugnat, quamvis nobis nostra ratio videatur impugnabilis, nulla tamen veritate fulciri credenda est. Sic itaque sacra scriptura omnis veritatis quam ratio colligit auctoritate continet cum illa aut aperte affirmat aut nullatenus negat. *De Concordia præscientiæ et prædestinationis*, questio. III, IV.

autorité. Mais si l'Écriture répugne ouvertement à notre sentiment, quelque inexpugnables que paraissent nos raisons, il faut les croire dépourvues de vérité. » La raison qui adopte cette attitude semble abdiquer son autonomie : en réalité elle ne fait que rentrer dans les justes limites de son droit; au lieu de se perdre, elle se retrouve, sa subordination est toute à son bénéfice, car, en soumettant ses résultats au contrôle de la foi, elle gagne de voir confirmer ceux qui sont valables et de se débarrasser de ceux qui sont illégitimes. La raison qui accepte l'hégémonie de la foi, est une raison qui use raisonnablement d'elle-même.

Si l'on veut définir le rapport normal de la raison et de la foi en faisant abstraction des conflits qui les mettent aux prises et des causes qui rendent ces conflits toujours possibles, on le conçoit comme un rapport de hiérarchie et d'harmonie dans l'indépendance mutuelle de deux puissances dont l'une est destinée à compléter l'autre, en se superposant simplement à elle : un rapport de hiérarchie : car la foi, née de la grâce, nous élève à une vie supérieure à celle de la nature selon la seule raison, et, remédiant à l'insuffisance de cette dernière, nous conduit au salut; un rapport d'harmonie, car la foi, au lieu de détruire la raison se superpose à elle ; un rapport qui laisse à la raison et à la foi leur indépendance ; car chacune garde l'autorité à laquelle elle a droit. Faut-il en rester là ? Non, une relation intime peut et doit être nouée entre la foi et la raison. Il est vrai que la raison ne crée pas la foi, il est vrai aussi que la foi ne crée pas la raison, puisqu'elle la suppose parmi ses conditions antécédentes, mais si elle ne la produit pas, du moins est-elle à même de la fortifier, de la développer, de l'étendre, d'évertuer en elle, relativement aux vérités spécifiquement religieuses, une capacité de compréhension qui, sans son concours et son secours, resterait à jamais latente, virtuelle, inemployée. La nature des vérités divines est telle que pour être en état de bien les entendre, — dans la mesure, qu'il reste à déterminer où l'esprit humain peut espérer le faire ici-bas, — il faut commencer par les croire. Cela même est une vérité de foi que Dieu nous a révélée, quand, parlant par la bouche d'Isaïe, il nous dit : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas.

L'Écriture nous fournit elle-même l'explication de cet oracle : elle est à la fois psychologique et morale. — L'explication qu'elle nous en donne est psychologique. — Notre raison est naturellement curieuse du vrai. Avide de le connaître, elle s'élance à sa poursuite ; parce que les résultats auxquels elle aboutit sont les fruits de ses efforts, elle est portée à les tenir pour légitimes. Fière de sa sagesse, elle devient aisément présomptueuse ; dans sa superbe insensée, oubliant les limites trop réelles de ses forces, elle en vient à juger impossible en soi tout ce qui la dépasse, tout ce que, réduite à ses seules lumières, elle est incapable de comprendre. Dans cette disposition, elle repousse les vérités révélées qui sont des mystères (1).

(1) Sed priusquam de quæstione disseram, aliquid præmittam ad compescendam eorum præsumptionem, qui nefanda temeritate, audent disputare contra aliquid eorum quæ fides christiana confitetur, quoniam id intellectu capere nequeunt, et potius insipienti superbia judicant nullatenus posse esse quid nequeunt intelligere quam humili sapientia fateantur esse multa quæ ipsi non valeant comprehendere. Nullus quippe christianus debet disputare quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur quomodo non sit : sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quærere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat. Si non potest, non immittat cornua ad ventilandum sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impengendo cornua sibi evellere quam vi-nitendo petram hanc evellere. Solent enim quidam, quum cœperint quasi cornua confidentis sibi sciencia producere, nescientes quod si quis æstimat se scire aliquid, nondum cognovit quemadmodum oporteat eum scire, antequam habeant per soliditatem fidei alas spirituales, præsumendo in altissimas fidei quæstiones assurgere. Unde fit ut dum ad illa quæ prius fidei scalam exigunt sicut scriptum est : nisi credideritis non intelligetis præpostere prius per intellectum conantur ascendere in multimodos errores perintellectus defectum cogantur descendere. Palam namque est quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut vespertiliones et noctuæ, non nisi in nocte cœlum videntes, de meridiani solis radiis disceptant contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo mundandum est cor, sicut dicitur de Deo : fide mundans corda eorum, et prius præceptorum Domini custodia illuminandi sunt oculi ; quia præceptum Domini lucidum, illuminans oculos et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli ut discamus sapientiam quam dat testimonium Dei fidele, sapientiam præstans parvulis. Unde Dominus : Confiteor tibi, Domine, pater cœli et terræ, quia abscondisti hæc sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Prius inquam, ea quæ carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus, nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur : Animalis homo non percepitea quæ sunt spiritus Dei, qui vero spiritu facta carnis mortificat, spiritualis efficitur de quo legitur : quia spiritualis omnia judicat et ipse a nemine judicatur. Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur sacra scriptura ex his quæ per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea quæ per intellectum satiant : frustra quippe conatur dicere ; super omnes docentes me

Les esprits en qui la raison se comporte ainsi sont comparables à de jeunes taureaux. Ils essaient les cornes naissantes de leur sagesse pleine de suffisance, contre les données de la révélation. Vain et puéril effort ! Ils réussissent bien à briser ces cornes, mais non à ébranler ces vérités. On les assimilera encore très justement à de jeunes oiseaux : avant que leur aient poussé les ailes de la vie spirituelle, ils tentent de s'élever jusqu'aux questions les plus ardues qui se posent au sujet des dogmes. Donnons-leur les noms qui leur conviennent, ce sont des chauves-souris, des chouettes, qu'ils ne peuvent regarder le ciel que pendant la nuit, et qui ont néanmoins l'audace de disputer des rayons du soleil à son midi, avec les aigles dont la vue est assez forte pour se fixer sur l'astre du jour ? Mais écartons toute figure. Ceux dont il s'agit, à cause de leur présomption même, se mettent dans l'impossibilité d'entendre les vérités religieuses ; la première condition pour cela serait de les retenir, et ils les lâchent ! Au contraire, la foi vivante, qui trouve consistance et fermeté dans sa vie même, par son adhésion aux données de la révélation, maintient devant l'esprit du croyant les objets intelligibles dont il est en droit de se promettre une plus complète intelligence. — Comme toutes les vérités, celles de la foi sont lumière : mais cette lumière est particulièrement subtile : les yeux de la raison ne peuvent la percevoir que s'ils sont purs. Or, ce qui peut les offusquer et leur ôter de leur pureté, ce sont les vapeurs qu'engendrent les passions mauvaises. La foi, la foi humble et soumise, en disposant la volonté à la pratique de la loi de Dieu, empêche ces vapeurs de se former, ou les dissipe. Il est donc exact de dire qu'elle éclaire l'intelligence, puisqu'elle la

intellexi, qui proferre non audet quia testimonia tua meditatio mea est. Et mendaciter pronuntiat super senes intellexi cui non est familiare quod sequitur : quia mandata tua quæsivi. Nimirum hoc ipsum quod dico, qui non crediderit non intelligit; nam qui non crediderit non experietur et qui expertus non fuerit non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia, et non solum ad intelligendum altissima prohibetur mens ascendere sine vitæ et mandatorum Domini obedientia, sed etiam aliquando datus intellectus subtrahitur et fides ipsa subvertitur, neglecta bona conscientia. Sic enim de quibusdam Apostolis : Cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. *De Incarnatione Verbi*, II.

rend sensible à la lumière des vérités révélées. C'est ce que l'Écriture déclare lorsqu'elle nous dit que les préceptes du Seigneur sont lumineux. — Les vérités de la foi rendent possible pour l'âme une activité supérieure, l'activité surnaturelle ; qui les croit en vit; qui en vit a l'expérience de leur vertu vivifiante. Or, l'expérience vaut mieux que le témoignage, et la connaissance qu'elle nous procure l'emporte sur la connaissance que celui-ci nous fournit. Sans doute, l'expérience dont il s'agit ne portant que sur l'efficace des dogmes ne prouve leur valeur qu'à titre de vérités pratiques ; mais elle aide la raison à les entendre en tant que vérités spéculatives ; c'est pourquoi, alors que l'orgueil de l'impie le met hors d'état de comprendre les dogmes, la soumission du chrétien docile réalise à son profit la condition de leur intelligence. C'est contre tout droit que le premier prétend s'approprier la parole de l'Écriture : J'ai compris plus que tous mes maîtres, lui qui n'ose pas ajouter : O Dieu, tes témoignages ont été l'objet de ma méditation. Il ment, s'il affirme que sa sagesse est supérieure a celle des vieillards, parce qu'il ne peut pas dire : J'ai cherché tes préceptes, ô Seigneur ! C'est un homme charnel, un homme qui ne pense que selon la nature ; il n'entend que les choses de la chair, son âme est fermée aux choses qui sont de l'esprit de Dieu. Le chrétien est un homme spirituel, surnaturel, c'est de lui qu'ilest dit qu'il juge tout et que personne ne le juge. — L'explication de la sentence inspirée est ensuite morale. Il arrive qu'après avoir été accordée, l'intelligence des vérités divines se perd et que la foi même périt, parce que l'on a négligé la bonne conscience. C'est ce que l'apôtre affirme de ceux dont il nous a dit qu'après avoir connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu, et ne lui ont pas rendu grâces, et qu'en conséquence leurs pensées sont devenues inconsistantes et leur cœur s'est obscurci ; n'est-ce pas nous dire que l'intelligence des mystères est une récompense accordée à l'humilité de la foi ?

Loin de la gêner, la foi sert la raison, puisque c'est seulement grâce à son secours que celle-ci peut aller jusqu'au bout d'elle-même dans la compréhension des dogmes. En la prenant à son service, elle se met pour ainsi dire au sien. Qu'on (1)

(1) Quamvis post Apostolos Sancti Patres et doctores nostri multi tot et tanta de fidei nostræ ratione dicunt ad confutandam insipientiam et frangendam duritiam

n'accuse donc pas de témérité le chrétien, — quel qu'il soit — qui cherche à comprendre ce qu'il croit. En l'avertissant que la foi est la condition de cette compréhension, Dieu lui-même l'invite à se la procurer, disons mieux, il l'y oblige. Méditer les vérités surnaturelles est pour le chrétien en même temps un droit et un devoir, et abdiquer ce droit c'est violer ce devoir (1). « De même que l'ordre régulier exige que notre esprit adhère à la révélation divine, malgré la profondeur des mystères où, réduit à lui-même, il ne pourrait que s'égarer, avant de la discuter par la raison, de même nous nous rendrions coupables de négligence si, après nous être confirmés en notre foi, nous ne nous appliquions à en comprendre les données. Qu'on n'objecte pas que cela est vrai en principe, mais que tout ce qu'il est possible de comprendre dans les mystères ayant été pénétré, les recherches seraient désormais inutiles. Penser ainsi ce serait oublier que, d'une part, l'intelligibilité des mystères est infinie, et, d'autre part, que les résultats du travail des hommes sont toujours limités. Brefs sont les jours qui composent la vie humaine! Depuis les Apôtres, les Pères, les Docteurs ont beaucoup dit, mais ils n'ont pas dit tout ce qu'ils auraient dit si leur existence eût été plus longue. Si vaste, si profonde est la rationalité des enseignements de la foi, que l'esprit d'aucun mortel ne peut se flatter de l'épuiser et de l'exprimer. Et Dieu qui a promis d'être avec son Église jusqu'à la consommation des siècles, et ne cesse de dispenser aux fidèles les trésors de sa grâce, ne cesse pas non plus de leur verser la lumière qui leur rend plus facile l'intelligence de sa parole.

Que la raison applique donc aux dogmes un traitement ration-

infidelium, et ad pascendum eos qui, jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur : ut nec nostris nec futuris temporibus ullum illis parem in veritatis contemplatione speremus, nullum tamen reprehendendum arbitror, si fide stabilitus, in rationis ejus indagine se voluerint exercere, nam et illi, quia breves dies homines sunt, non omnia quæ possent, si diutius vixissent, dicere potuerunt, et veritatis ratio tam ampla tamque profunda est ut a mortalibus nequeat hauriri, et Deus in Ecclesia sua cumque esse usque ad consummationem seculi promittit dona gratiæ suæ non desinit impartiri. Et ut alia taceam, quibus sacra pagina nos ad investigandam rationem invitat, ubi dicit: nisi credideritis non intelligetis, aperte monet intentionem ad intellectum ostendere, cum docet qualiter ad illum debeamus proficere. *Cur Deus Homo*, I, II.

(1) Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianæ fidei credamus prius quam ea præsumamus ratione discutere, ita negligentiæ mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. *Ibid.*, I, II.

nel, mais qu'en cela elle procède comme il convient. Il faut d'abord qu'elle oriente ses investigations vers le but auquel elles doivent tendre (1). En tant qu'ils cherchent à comprendre les vérités surnaturelles, l'incrédule et le croyant cherchent la même chose. Mais quelle différence dans la fin qu'ils visent ! Tandis que l'incrédule veut comprendre pour croire — ce qui fait précisément qu'il ne comprend pas, — le chrétien a commencé par croire et s'est mis de la sorte en état d'entendre. Il sait en effet que l'acte de foi consiste essentiellement en une libre adhésion de l'âme à la parole de Dieu, avec le concours de la grâce, et que cet acte cesserait d'être lui-même, s'il devenait la conclusion d'une argumentation dialectique. Et de même qu'il se soumet à l'autorité de Dieu sans entendre, ce n'est pas davantage afin (2) de confirmer sa foi qu'il s'efforce de développer en lui l'intelligence de ses objets. Une telle confirmation reviendrait à une production de la foi, car l'âme qui en aurait besoin serait une âme qui douterait, une âme qui pourrait être fortement inclinée à croire, mais qui, en réalité, ne croirait pas encore, une âme enfin qui attendrait qu'un supplément de lumière lui rendît impossible le refus d'adhérer aux enseignements divins. Que cherchera donc le chrétien (3) ? La joie que ne manque pas de faire naître la vision de ce que les dogmes ont de rationnel ? Cette joie certes est sainte, elle est légitime, mais ce n'est qu'une fin secondaire. La vraie fin que le chrétien se propose d'atteindre par la méditation des mystères, c'est la fin même pour laquelle la raison, la foi et la volonté ont été données à l'homme, c'est la justice, l'intention droite, l'amour de Dieu. « Il est clair que l'âme, qui seule entre toutes les créatures a le souvenir d'elle-même, qui se pense et s'aime, et à cause de cela, porte en soi la ressemblance de la Souveraine Essence, que la mémoire, l'intelligence et l'amour qu'Elle a d'Elle-même constituent en une ineffable Trinité, est faite pour aimer ou reje-

(1) Patere igitur ut verbis utar infidelium : æquum enim est ut, cum nostræ fidei rationem studemus inquirere ponamus objectiones eorum qui nullatenus ad fidem eamdem sive ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quærunt quia non credant, nos quia credimus, unum idemque tamen est quod quærimus. *Ibid.*, I, II.

(2) *De Incarnatione Verbi Præomium*. Loco citato.

(3) *Monologion*, V.

ter le bien ou le mal selon qu'elle le juge plus grand ou moindre. Il n'y a pas de convenance supérieure à celle qui destine la créature raisonnable à aimer la Souveraine Essence par-dessus tout, ou plutôt à n'aimer qu'Elle et rien que par Elle, parce qu'Elle est bonne de Soi et que rien n'est bon que par Elle. Or comme personne ne peut l'aimer, s'il ne se la rappelle et ne s'applique à la connaître, il est évident que la créature raisonnable doit consacrer tout ce qu'elle a de vouloir à penser, à entendre, à aimer le Souverain Bien. Dilater l'amour de Dieu en son âme, aider les chrétiens ses frères à le dilater dans la leur, favoriser l'éclosion de cet amour dans l'âme des incrédules en les aidant à accepter les mystères, voilà le but vers lequel doit être dirigée la méditation des dogmes à la lumière de la raison, mise au service de la foi.

En second lieu la plus grande prudence (1) est à apporter dans le traitement rationnel des dogmes. Lorsqu'il la recommande, saint Anselme songe au chrétien qui se propose de communiquer aux autres ses découvertes, autrement dit, il se place au point de vue de l'apologétique. Le danger à éviter est l'excès de hardiesse ou de timidité. Est-on trop hardi ? On risque d'avancer en faveur des dogmes des raisons faibles qui, ne donnant pas satisfaction à ceux que l'on voulait convaincre, les induiront peut-être à penser que ce qui a fait défaut au docteur ce n'est pas l'intelligence de la vérité mais la vérité elle-même (2). Est-on trop timide ? Alors on se tait, mais le silence empêche d'obtenir l'heureux effet qu'on eût pu produire, celui d'amener à penser, par le peu qu'on aura compris du mystère, qu'il existe des raisons plus élevées encore qui le rendent intelligible. Que le chrétien fasse de son mieux, qu'il s'associe des compagnons

(1) Anselmus : Quod quæris a me supra me est, et idcirco altiora me tractare timeo, ne forte cum putaverit aut etiam viderit aliquis me non sibi satisfacere, plus existimet rei veritatem mihi deficere, quam intellectum meum ad capiendam illam non sufficere. — Boso : Non hoc tantum timere debes quantum et reminisci quia sæpe contingit in colloquendo de aliqua quæstione ut Deus aperiat quod prius latebat, et sperare debes de gratia Dei, quia si ea quæ gratis accepistil ibenter impartiris, altiora quæ nondum attigisti accipere. *Cur Deus Homo*, I, II.

(2) Assentior quia nullus homo potest in hac vita tantum secretum penitus aperire, nec peto ut facias quod nullus homo facere potest, sed tantum quantum potes. Plus enim persuadebis altiores in hac re rationes latere, si aliquam demonstraveris videre, quam si te, nullam in rei rationem intelligere, nihil dicendo probaveris. *Cur Deus Homo*, I, I.

de recherches, qu'il se souvienne que parfois Dieu éclaire les chercheurs au cours de leurs investigations, et qu'ensuite il présente avec modestie les résultats de son labeur, attribuant à Dieu ce qu'ils peuvent renfermer de bon, et s'excusant sur son infirmité des erreurs qu'ils peuvent contenir. Ces préceptes se tirent de la pratique même de saint Anselme.

Il faut en troisième lieu se rendre un compte exact de ce que la raison vivifiée par la foi est capable de comprendre dans les vérités divines. Cette exacte détermination implique la solution de deux problèmes : Sur quoi porte l'intelligence de ces vérités, dans quelle mesure la raison est-elle à même de les établir ? Et d'abord sur quoi porte cette intelligence ? Dans la vérité dogmatique saint Anselme distingue deux choses : l'existence (*an sit*) et la nature (*qualiter, quomodo ita sit*). D'une manière directe ou indirecte la nature du dogme ramène toujours l'esprit à l'essence positive, absolue de Dieu et de son opération intime ou extérieure (1). Il est trop clair, et cela même est un enseignement de la révélation, que c'est là un objet transcendant, à jamais inaccessible à la raison humaine, tant qu'elle reste rivée aux conditions de l'existence terrestre. Dieu et son opération sont et demeurent le secret de Dieu, secret qui ne sera dévoilé qu'aux élus dans la vision béatifique. Mais alors, de même que l'espérance aura fait place à la possession, la vision aura succédé à la foi. Ici-bas la foi peut bien promouvoir la raison, stimuler ses énergies naturelles, en tirer tout ce qu'elles peuvent donner, elle ne transforme pas cette faculté. L'intelligence des vérités de la foi sera donc relative à l'existence des mystères (2).

(1) Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani et idcirco conatum explicandi qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime *esse* cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu quomodo ita sit, nec idcirco minus his adhibendam fidei certitudinem quæ probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicare non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est ? Quapropter si ea, quæ de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis sunt asserta quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas *Monologion*, LXIV. Cf. *Monologion*, LXV. *De Incarnatione Verbi*, II.

(2) Il est clair que la supposition énoncée au début du texte cité plus haut. Quantum potest quærere rationem *quomodo sit : Si* potest intelligere Deo gratias agat..., ne vise pas la *nature* du dogme telle qu'elle a été définie ici. Saint

Ces raisons, quelle valeur saint Anselme leur accorde-t-il ? Juge-t-il qu'elles peuvent être absolument nécessaires ou que, quelque soit leur degré de vraisemblance, elles ne sont jamais que plus ou moins probables ? Toutes les vérités religieuses sont des vérités de foi, mais, parmi elles, il en est, comme l'existence de Dieu et sa nature, que la raison découvre par elle-même et que la révélation ne fait que reprendre et confirmer, d'autres telles que la Trinité, l'Incarnation du Verbe, la Rédemption de l'humanité par le Christ, sont spécifiquement chrétiennes et ont pour source unique la révélation. Bien qu'il connaisse et admette évidemment cette distinction, Anselme ne se préoccupe guère d'en tenir compte dans ses démonstrations. Les commentateurs y ont songé pour lui. Selon les uns, ce dialecticien précis n'a rien prétendu de plus qu'établir la très haute probabilité des mystères révélés ; d'après d'autres, il a cru produire en leur faveur des preuves rigoureusement démonstratives et certaines. Un (1) de ses plus récents historiens, sans oser se prononcer d'une manière catégorique, observe que saint Anselme a bien l'air de croire qu'il démontre effectivement la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, ce qui serait aller trop loin, bien qu'il s'agisse pour lui non pas de trouver mais de retrouver ces dogmes.

Il importe dans l'examen de ce point délicat d'écarter toute préoccupation étrangère à l'histoire, et de bien distinguer la question de droit et la question de fait. A supposer que saint Anselme ait réellement pensé que la raison du chrétien, fécondée par la foi, soit apte à démontrer les dogmes par raisons nécessaires, et qu'il ait attribué ce caractère de nécessité aux démonstrations que lui-même a proposées, la question de droit consiste à se demander s'il était fondé à professer une telle opinion. Cette question elle-même se dédouble. Il y a lieu de rechercher, d'une part, si ses argumentations ont bien la rigueur qu'il leur accorde, d'autre part, si la saine orthodoxie ne lui interdit pas de la leur accorder. Le premier problème

Anselme applique évidemment à cette *nature* de tous les dogmes ce qu'il dit de la Trinité. Il y a lieu de distinguer le *quomodo* qui signifie les raisons du dogme en général et le *quomodo ita* synonyme du *qualiter*, qui exprime la *nature* du dogme.

(1) Bainvel : *Dictionnaire de théologie catholique*. Article : Saint Anselme, p. 1347.

est du ressort du logicien ; le second est du ressort du théologien. Nous pourrions peut-être discuter celui-là. Celui-ci dépasse notre compétence ; ni l'un ni l'autre ne sont à débattre ici, car notre étude a pour objet la conception que saint Anselme s'est formée des rapports de la raison et de la foi et non la valeur de son œuvre au point de vue de la rigueur logique ou de l'exactitude théologique.

Reste la question de fait qui est purement historique. Saint Anselme a-t-il vraiment cru que l'union de la raison et de la foi rendait possible la découverte de raisons nécessaires dont la déduction constituerait la démonstration irréfragable des vérités révélées ? A-t-il considéré comme telles celles qu'il a exposées dans ses écrits? A cette question nous n'hésitons pas à faire une réponse affirmative. Cette réponse paraît avoir contre elle un passage du *Monologion :* Après avoir annoncé son dessein de conduire jusqu'au Souverain Bien, en ne prenant d'autre guide que la raison, l'âme que sa déraison empêche de le désirer, saint Anselme ajoute (1) : « S'il m'arrive d'avancer quelque chose que ne confirme pas une raison plus haute que la mienne, je veux qu'on le reçoive dans la disposition d'esprit que j'indique : Bien qu'en partant de raisons qui m'apparaîtront nécessaires, on tire des conclusions quasi-nécessaires, il ne faut pas cependant les retenir comme absolument nécessaires, mais juger qu'elles peuvent paraître telles pendant quelque temps. » De quelle quasi-nécessité s'agit-il ? Il peut y avoir, et il y a, des nécessités d'ordres divers, mais la nécessité comme telle est ou n'est pas ; de si près que la quasi-nécessité approche de la nécessité véritable, son nom est probabilité. Si donc on devait prendre à la lettre le conseil d'Anselme, il faudrait dire qu'en ce qui concerne au moins les vérités révélées, il n'a effectivement rien prétendu de plus qu'en montrer la très haute probabilité. Mais, à notre avis, ce serait abuser de la lettre contre l'esprit. Remarquons-le, l'auteur du *Monologion* n'entend nullement énoncer une thèse doctrinale sur la portée de la raison en matière de dé-

(1) In quo tamen si quid dixero quod non confirmet major auctoritas sic volo accipi ut, quamvis ex rationibus quæ mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium sed tantum sic interim videri posse dicatur. *Monologion*, I.

monstration théologique. A y regarder de près, on s'aperçoit sans peine qu'il apprécie ses argumentations non en elles-mêmes, mais relativement à lui qui les propose. En elles-mêmes il les juge nécessaires, et il ne voit rien qui, en principe, l'empêche de leur reconnaître une telle valeur. Mais songeant que ces raisonnements sont son œuvre, il lui apparaît qu'il peut être dupe d'une fausse apparence ; alors il estime qu'il est de stricte justice de les présenter avec les réserves que la modestie lui suggère, modestie sincère et profonde, car ce n'est pas la modestie d'un auteur, mais la modestie d'un vrai philosophe qui sait combien la vérité est difficile à atteindre et l'esprit sujet à faillir, mieux encore, la modestie d'un saint que dévore le zèle de la maison du Seigneur et qui, brûlant d'éclairer ses frères, redoute de les induire en erreur. Ce texte ne saurait donc infirmer d'autres textes où les raisons apportées pour prouver les dogmes seraient expressément qualifiées de raisons nécessaires.

De tels textes abondent dans les ouvrages de saint Anselme, et nous fatiguerions inutilement le lecteur si nous les citions tous. Bornons-nous à mentionner les principaux (1). Au début du *De Incarnatione Verbi,* saint Anselme, faisant précisément allusion au *Monologion* et au *Proslogion,* rappelle que, dans ces deux opuscules, son intention a été de prouver, sans recourir à l'autorité des Écritures, ce que nous croyons sur la nature divine et les personnes de la Trinité, par *raisons nécessaires,* et que quiconque daignera les lire y trouvera des choses qu'il lui sera impossible d'improuver et de mépriser, parce que ce qui est démontré par *raisons nécessaires* ne doit, en aucune façon, être mis en doute (2). A. Boson, dans le *Cur Deus Homo*, il fait dire « qu'il est venu chercher la raison des vérités qu'il tient comme certaines, et que ce qu'il demande c'est d'être conduit par la nécessité rationnelle à comprendre tout ce que l'Église prescrit de croire du Christ, afin d'être sauvé ». « La possibilité du salut par le Christ est établie dit encore Boson, et

(1) Duo parva opuscula mea *Monologion* scilicet et *Proslogion* quæ ad hoc maxime facta sunt ut, quæ fide tenemus de divina natura et ejus personis præter Incarnationem *necessariis rationibus* sine scripturæ auctoritate probari possit. *De Incarnatione Verbi.* IV.

(2) *Cur Deus Homo*, I, 25.

cependant l'impie la rejette. Que faut-il donc penser de lui, et comment le traiter »? Et Anselme de répondre : « Comme on traite l'homme qui, apercevant une raison nécessaire, la repousse : on le traitera d'insensé. » Qu'il parle directement pour son propre compte ou qu'il fasse parler *Boson* ou le *Disciple* (ce qui est encore une façon de parler lui-même). Anselme ne cesse de souligner le caractère de nécessité qu'il attache à ses preuves, et aux raisonnements qu'il institue. A chaque instant des phrases comme celles-ci viennent sous sa plume : « Voilà où la raison nous conduit et que l'on ne saurait nier. » — « On ne peut comprendre la chose autrement : « Rien de plus rationnel. » Tu m'as donné satisfaction et prouvé que... « Nous avons, je pense, établi par raison certaine, que Dieu a tiré de la masse pécheresse, la nature du Christ exempte de péché » : « un esprit raisonnable ne peut penser différemment » : « la voie par où tu me mènes est si bien gardée que nous ne saurions dévier ni à droite ni à gauche. » De telles façons de s'exprimer sont conformes à l'interprétation que nous avons donnée des déclarations expresses d'Anselme; cette interprétation reçoit une confirmation de ce fait, que quand Anselme juge ses raisons simplement probables, il a soin de le faire remarquer (1).

C'est donc bien la nécessité et non pas seulement la très haute probabilité de l'existence des mystères, que saint Anselme croit établir; une telle ambition ne lui paraît nullement, en principe, au-dessus des forces de la raison développée par l'action de la foi. Au reste, il se souvient que cette même raison est loin de pouvoir épuiser toute cette nécessité (2). « Qui expliquera jamais, s'écrie-t-il, la plénitude de la nécessité, de la sagesse qui ont fait que Celui qui devait racheter les hommes et, par sa doctrine, les ramener de la voie de la mort et de la perdition à la voie de la vie et de la béatitude, ait pu vivre

(1) Vide : *De conceptu virginali*, XVIII. Où la nécessité absolue et opposée à la convenance, qui ne donne que la vraisemblance.

(2) Quis enim explicet quam necessarie, quam sapienter factum sit ut ille qui homines erat redempturus et de via mortis et perditionis ad viam vitæ et beatitudinis æternæ docendo redacturus, cum hominibus conversaretur, et in ipsa conversatione cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent se ipsum exemplum prœberet. *Cur Deus Homo*, II, XI.

avec les hommes et, par sa vie, leur enseigner comment il faut qu'ils vivent en leur donnant lui-même l'exemple? »

IV

Des textes que nous avons recueillis et examinés s'est dégagée, pour ainsi dire sous nos yeux, la conception que saint Anselme s'était formée des rapports de la raison et de la foi, et dont ses écrits ne paraissent pas contenir tout le détail. Si, en réunissant ceux de ses éléments qu'ils nous livrent, on ne réussit qu'à tracer l'esquisse d'une théorie, encore est-il qu'il n'est que juste d'y admirer la fermeté du dessin, la netteté des contours, la précision et l'harmonie des traits. Malheureusement tout n'y est pas également poussé.

L'autorité de la raison et de la foi étant préalablement admise, on conçoit aisément la théorie de leurs relations ordonnée relativement à deux grandes tâches qui consistent à traiter chacune des deux puissances à son tour comme principale et à lui rapporter l'autre. En face d'une raison qui chez bon nombre de ses interprètes, non seulement se distingue et se sépare de la foi, mais encore se dresse contre elle en ennemie, et prétend expliquer l'apparition historique de ses dogmes, par le jeu de causes exclusivement naturelles, le théologien moderne a surtout à cœur de rappeler la faculté de penser à ce qu'il considère et doit considérer comme ses justes limites, et de lui prouver que chaque fois qu'elle aboutit à des conclusions incompatibles avec les assertions de l'orthodoxie, c'est parce qu'elle a abusé de ses principes et de ses méthodes. Il s'applique principalement à rapporter la foi à la raison. Saint Anselme, au contraire, écrivant à une époque où la spéculation rationnelle était presque exclusivement théologique, où les philosophes étaient en même temps des théologiens, où l'intégrité de la foi n'était guère menacée que par les entreprises d'une métaphysique dévoyée s'attache surtout à rapporter la raison à la foi. Sa théorie se présente comme une théorie de la connaissance religieuse.

Séparer la foi et la raison aussi radicalement que peuvent

l'être deux puissances d'ordre intellectuel, puis les réunir aussi étroitement que possible, et concilier ces deux démarches en apparence contradictoires, c'est à quoi tend tout l'effort de cette théorie. D'abord elle écarte l'une de l'autre les deux puissances : Elle le fait à cause de leur origine : la raison et la foi viennent également de Dieu ; mais c'est par des actes divers qu'il les crée en nous, puisque, en produisant la première, il nous constitue dans notre *nature* d'êtres pensants, et qu'en produisant la seconde, il nous élève à la vie surnaturelle. Elle le fait à cause de l'essence de leurs objets : les vérités de la raison et de la foi sont des lumières, mais tandis que celles de la raison nous découvrent l'intelligible approprié à la capacité de la faculté qui le saisit, celles de la foi sont des mystères qui nous dépassent. Elle le fait à cause des motifs qui déterminent l'adhésion de l'esprit : les vérités de la raison s'imposent par leur évidence, celles de la foi s'imposent au nom de l'autorité. Elle le fait à cause de leurs fins : la raison et la foi ont pour but le développement de notre vie morale, mais la raison nous laisse dans l'état de nature, et de nature déchue, la foi nous rend aptes à gagner la vie éternelle, en nous donnant droit à participer des fruits de la Rédemption. — Ensuite la théorie unit et la foi et la raison d'une façon tout à fait intime, et nous montre dans la première une puissance, qui en même temps qu'elle propose à la seconde des mystères, lui donne, avec un surcroît de force, le moyen de les pénétrer en partie. En tant qu'elle sépare la raison et la foi, la théorie est une doctrine spécifiquement chrétienne et pour parler plus précisément, catholique. Quelle religion, en effet, a jamais mis autant d'énergie que le christianisme, à affirmer la transcendance de la divinité, l'incompréhensibilité de son essence et de son opération ? Et parmi les confessions chrétiennes, laquelle plus rigoureusement que le catholicisme, a exigé le renoncement au sens propre, la soumission à l'autorité ? Laquelle a davantage insisté sur la nécessité de la grâce pour le salut ? En tant qu'elle unit la raison et la foi, la théorie est encore chrétienne, mais elle porte plus spécialement la marque du génie de son auteur. C'est une parole inspirée qui a appris à Anselme que seule la foi rend possible l'intelligence des mystères, et, avant comme

après Anselme, cette foi a cherché cette intelligence par le travail des Docteurs. Mais en aucun d'eux elle ne l'a fait comme chez Anselme. Tel est chez lui le besoin de comprendre les vérités qu'il croit que, satisfaction une fois donnée au principe d'autorité, il invente une méthode originale en vue d'y parvenir, dans la mesure du possible. C'est lui qui a conçu et exécuté le dessein de traiter les enseignements de la révélation par la pure raison, et cela à une époque où un Pierre Damien dénonçait dans la philosophie « une sagesse non pas descendue du ciel, mais terrestre, charnelle, diabolique (1) ». D'autres, ainsi qu'on l'a très justement observé, ont été théologiens *et* philosophes, lui, il est le théologien philosophe. Et dans l'exécution de son original dessein, il déploie les ressources variées de cette dialectique à la fois vigoureuse et fine, hardie et mesurée, dont l'opulence, l'éclat, et — n'omettons pas ce trait — la joie, lui ont valu le titre de Docteur magnifique.

Des deux démarches dont la théorie de saint Anselme est le résultat, la première ne lui est pas moins essentielle que la seconde. Anselme s'approprie la doctrine d'après laquelle la foi est radicalement distincte de la raison, et c'est seulement parce qu'il sépare l'une et l'autre en la façon que l'exige l'orthodoxie, qu'il se croit le droit de les unir de la manière et dans la mesure où il le fait. Loin de se contrarier, ces deux mouvements s'accordent. C'est donc, à notre avis, parler avec inexactitude que de dire : « On comprend que la théorie dont cette formule (*fides quærens intellectum*) est comme le symbole, porte plutôt à confondre la raison et la foi, la philosophie et la théologie qu'à les séparer et à leur délimiter scrupuleusement un domaine propre (2). » La philosophie et la théologie. Soit ! La raison et la foi, non ! Nous ne souscririons pas non plus à ces lignes : « Parti de la foi simple, nous dirions presque naïve, Anselme aborde de sa raison curieuse et hardie les mystères les plus insondables de la religion chrétienne. Quoi qu'il ait toujours protesté de son respect de l'autorité, *il côtoyait inconsciemment le rationalisme,* sans toutefois y tomber, en

(1) Cité par Heitz : *Essai Historique sur les rapports de la Philosophie et de la Foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin,* p. 51.

(2) Heitz : *Opus citatum,* p. 63.

prétendant démontrer par la seule raison, l'existence de la Trinité, et l'absolue nécessité de l'Incarnation. Appuyée sur la foi et les vérités morales, nourrie par la saine théologie, la raison atteint dès cette vie, à l'intelligence des vérités éternelles (1)... » Quelques réserves que puissent appeler les démonstrations d'Anselme, comment déceler une tendance même inconsciente vers le rationalisme dans une théorie qui non seulement subordonne la raison à la foi, mais la conditionne par elle en matière de vérités théologiques, et affirme que si l'on veut comprendre ces vérités, il faut d'abord les croire?

Un seul nom convient à cette théorie, celui de mysticisme. Quand nous aurons défini le mysticisme de saint Anselme, nous aurons achevé la tâche que nous nous étions assignée. Il est, on le sait, un certain mysticisme qui, pénétré de l'incompréhensibilité de l'Être Absolu, de l'impuissance où est notre esprit d'en saisir la nature au moyen de ses opérations logiques, insiste avec complaisance sur le caractère négatif de la connaissance religieuse, et attend des secours extraordinaires de l'extase ce que l'exercice normal de la pensée ne peut nous fournir. Combien différent est le mysticisme de saint Anselme! Autant que qui que ce soit, le dialecticien du *Monologion* et du *Proslogion,* l'âme pieuse qui se répand dans les admirables et touchantes effusions des *Méditations,* sait que notre raison infirme ne peut prétendre à embrasser l'infinitude de Dieu. Résigné à l'ignorance de ce que l'homme ne peut comprendre en cette vie, saint Anselme s'applique à tirer le meilleur parti possible des ressources que Dieu a mises à notre disposition pour le connaître. Il distingue trois degrés et comme trois étages dans la connaissance religieuse. Le premier est constitué par la connaissance purement rationnelle, connaissance réelle, mais très limitée, précaire, exposée à être perdue aussitôt que conquise. Le troisième degré est la connaissance que les élus ont dans le ciel par la vision béatifique. Le deuxième degré est la connaissance qui résulte de la coopération de la raison et de la foi, avec toute l'activité que cette dernière implique de la part du cœur et de la volonté. Cette connaissance

(1) *Ibid.*, p. 63.

peut recevoir le caractère d'une science, science à la fois accessible à tous et réservée à quelques-uns, — accessible à tous, puisque, en principe, tous les hommes sont appelés à être chrétiens, réservée à quelques-uns, puisque en fait tous ne le sont pas et que, parmi ceux-là mêmes qui le sont, petit est le nombre de ceux qui méditent leur foi! L'homme charnel, l'homme de la nature, de la pure raison nie et doit nier la possibilité de cette science; *Animalis homo non sapit ea quæ sunt spiritus Dei!* Le chrétien la réalise et en vit. La théorie de saint Anselme est la théorie du mysticisme dialectique.

Dans la sagesse du saint Docteur, l'Église a reconnu sa sagesse, dans sa méthode elle a signalé le modèle de la méthode théologique (1).

EUGÈNE BEURLIER.

(1) Breviarium Romanum : officium Sancti Anselmi, Lectio VI : famam non solum miraculorum et sanctitatis... assecutus sed etiam doctrinæ quam ad defensionem christianæ religionis, animarum profectum et omnium theologorum qui sacras litteras scholastica methodo tradiderunt normam cælitus hausisse ex omnibus libris ejus apparet.

LA THÉOLOGIE DE SAINT ANSELME

ESPRIT, MÉTHODE ET PROCÉDÉS, POINTS DE DOCTRINE

I

Saint Anselme a dit lui-même le mot qui caractérise le mieux sa théologie, qui en indique l'esprit. C'est celui par lequel il désigna tout d'abord le *Proslogion*. Il lui avait donné pour titre : *Fides quærens intellectum*. C'est maintenant la formule de la théologie scolastique; mais ç'a été, à l'origine, la formule de la théologie anselmienne. Elle aura des nuances différentes de sens, suivant qu'on l'applique à l'œuvre de saint Anselme ou à celle des Scolastiques, de saint Thomas, par exemple ; mais elle convient à l'une comme à l'autre dans ce qu'elle exprime d'essentiel, l'effort du croyant pour s'expliquer ce qu'il croit.

Croyant, Anselme l'est de toute son âme. Il est de ceux qui vivent comme de plain pied dans le monde de la foi. Tout, pour lui, est éclairé de cette lumière d'en haut ; il est chez lui dans le surnaturel, il y est comme naturellement... Et c'est un des charmes de cette belle physionomie que ce naturel dans le surnaturel, que cette fusion harmonieuse des deux ordres dans l'unité d'une seule et même vie. Autant par le cœur que par l'esprit, il vit de la foi et dans la foi : c'est le monde où il se meut.

Mais ce croyant, au cœur si aimant, est un grand penseur, un spéculatif. Il réfléchit sans cesse sur ce qu'il croit ; il s'en nourrit. Son esprit curieux et chercheur veut se rendre compte ; l'amour avive encore cette curiosité. Il est donc toujours occupé à étudier ce qu'il croit ; toujours désireux, suivant la tendance de l'amour, de pénétrer plus à fond ces mystères qu'il aime : *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei*. Ainsi saint Pierre

nous représente les Anges ne se lassant jamais de sonder l'insondable profondeur des mystères divins : *In quem* (le grec ferait attendre *in quæ*) *desiderant Angeli prospicere*. Et comme, dans cette étude, l'amour croît avec la connaissance, il pousse toujours à une étude nouvelle. D'où cette circulation sans fin de la connaissance à l'amour et de l'amour à la connaissance, dont on peut dire ce que saint Grégoire dit des Anges : *Et desiderando satiantur, et satiando desiderant*. Telle est la théologie d'Anselme, elle vient de la foi et de l'amour, auxquels à son tour elle sert d'aliment.

C'est ce que nous voyons dans ses écrits ; c'est ce que lui-même nous a dit plus d'une fois, en homme qui avait conscience de ce qu'il faisait.

Les admirables élévations par où débute le *Proslogion* sont particulièrement expressives à cet égard. On ne peut tout transcrire ; mais comment ne pas relever quelques mots ? « Eia nunc homuncio fuge paululum occupationes tuas... Vaca aliquantulum Deo... Exclude omnia præter Deum, et quæ te juvent ad quærendum eum, et clauso ostio quære eum. Dic nunc, totum cor meum, dic nunc Deo : Quæro vultum tuum... Eia nunc ergo, tu, Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quærat, ubi et quomodo te inveniat... Quid faciet servus tuus anxius amore tui, et longe projectus a facie tua ? Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum ; quærere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es, et Dominus meus es ; et nunquam te vidi... Respice, Domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis te ipsum... Invitas nos : adjuva nos. Obsecro, Domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando... Doce me quærere te, et ostende te quærenti ; quia nec quærere te possum, nisi tu doceas ; nec invenire, nisi te ostendas. Quæram te desiderando, desiderem quærendo ; inveniam amando, amem inveniendo... Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam... Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam ; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum

scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es quod credimus (1). »

Tels sont les débuts du *Proslogion,* le plus métaphysique et le plus raisonneur, si je puis dire, des traités d'Anselme. N'est-ce pas qu'on croirait lire une élévation de saint Augustin ? Et d'ailleurs Augustin lui-même, jusque dans ses *Confessions,* n'a-t-il pas la foi et la piété raisonneuses et subtiles comme Anselme ; n'a-t-il pas le même besoin de comprendre ce qu'il croit et ce qu'il aime ? La théologie d'Anselme, comme celle d'Augustin, est toute pénétrée de foi et d'amour. Et n'est-ce pas le fond même de la scolastique, un effort de la foi aimante pour comprendre ce qu'elle croit et ce qu'elle aime ? Plus tard, elle prendra, pour ainsi dire, un masque d'impassibilité, qui ne laisse rayonner qu'une lumière froide : si bien qu'on finira par la regarder comme l'antithèse de la piété, et par l'opposer à la foi simple, toute détrempée d'amour. Si elle est quelque part devenue cela, ce n'était plus qu'une scolastique dégénérée. Chez les vrais scolastiques, et cela d'autant plus qu'ils étaient plus grands, les nécessités d'une méthode rigoureuse et de la spécification scientifique ont réprimé ces élans de l'âme ; mais le foyer d'où rayonnait la lumière était un foyer de foi et d'amour, et quand s'en présentait l'occasion, cette foi et cet amour trouvaient pour s'exprimer des accents qui nous ravissent encore. Pensons à l'*Office* du Saint-Sacrement, qui se rattache si étroitement aux questions de l'Eucharistie dans la *Somme théologique*.

Ce n'est pas dans deux œuvres différentes, c'est dans la même, qu'Anselme médite et qu'il chante. Par la force des choses cependant, la partie élévation et la partie spéculation tendent déjà à prendre des places distinctes. C'est au commencement surtout et à la fin que l'âme s'épanche : cris de désir et de demande, sous l'influence de la foi aimante qui la stimule à chercher, comme nous l'avons vu au commencement du *Proslogion ;* cris d'admiration et de louange, de prière et d'extase, quand, dans les méditations, elle a entrevu quelque chose de la beauté à laquelle elle croit et qu'elle aime, — et c'est ce que nous voyons à la fin du *Proslogion,* qu'il faut citer encore, pour essayer

(1) *Proslogion*, I, Migne, t. 158, col. 225-227.

de donner, au lieu de réflexions abstraites, nécessairement un peu vagues, la vue directe et concrète des choses : « Excita nunc, anima mea, et erige totum intellectum, et cogita quantum potes quale et quantum sit illud bonum... O qui hoc bono fruetur ! Quid illi erit, et quid illi non erit ? Certe quidquid volet erit ; et quod nolet non erit... Cur ergo per multa bona vagaris, homuncio... Ama unum bonum in quo sunt omnia bona, et sufficit. Desidera simplex bonum quod est omne bonum, et satis est. Quid enim amas, caro mea ; quid desideras, anima mea ? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis... Gaudium vero quale aut quantum est, ubi tale ac tantum bonum est ! Cor humanum, cor indigens, cor egenum ærumnas, imo obrutum ærumnis, quantum gauderes si his omnibus abundares ! Interroga intima tua, si capere possint gaudium suum de tanta beatitudine sua... Deus meus et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, die animæ meæ si hoc est gaudium de quo nobis dicis per Filium tuum : *Petite et accipietis ut gaudium vestrum sit plenum.* Inveni namque gaudium quoddam plenum, et plus quam plenum. Pleno quippe corde, plena mente, plena anima, pleno toto homine gaudio illo, adhuc supra modum superest gaudium. Non ergo totum illud gaudium intrabit in gaudentes ; sed toti gaudentes intrabunt in gaudium. Dic, Domine, dic servo tuo intus in corde suo si hoc est gaudium in quod intrabunt servi tui qui intrabunt in gaudium Domini sui. Sed gaudium illud certe quod gaudebunt electi tui *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Nondum ergo dixi aut cogitavi, Domine, quantum gaudebunt illi beati tui. Utique tantum gaudebunt quantum amabunt ; tantum amabunt quantum cognoscent (1). »

Jusqu'ici, on le voit, la pensée marche encore et se complète : elle avance à travers les flux et reflux du sentiment. Après avoir trouvé en Dieu le bien suprême, l'auteur montre en lui la pleine satisfaction de tous nos désirs, puisqu'en lui nous possédons tout. Il arrive ainsi à la joie que nous devons goûter dans cette possession. Il explique la plénitude de cette joie, et il finit par en trouver la mesure dans celle de l'amour et de la con-

(1) *Proslogion*, 24-26, Migne, t. 158, col. 239-252.

naissance. Une fois là, la pensée s'épanouit en prière, une prière toute pénétrée elle-même des réflexions qui l'ont préparée et fait éclore : « Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum ad plenum, vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum ; proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena ; crescat hic amor tuus, et ibi sit plenus : ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum. Domine, per Filium tuum jubes, imo consulis, petere ; et promittis accipere, ut gaudium nostrum sit plenum. Peto, Domine, quod consulis per admirabilem consiliarium tuum ; accipiam quod promittis per veritatem tuam, ut gaudium meum plenum sit. »

La conclusion est une résolution de passer sa vie ici-bas, avec la grâce de Dieu, à faire de la théologie, comme saint Anselme l'entend : à méditer de Dieu et des choses de Dieu, et à en dire ce qu'on en verra ; à les aimer et à en parler ; à en avoir faim et soif ici-bas, à vivre dans le désir et l'espérance, en attendant qu'on les possède enfin : « Meditetur interim inde mens mea ; loquatur inde lingua mea. Amet illud cor meum, sermocinetur os meum. Esuriat illud anima mea, sitiat caro mea, desideret tota substantia mea, donec intrem in gaudium Domini, qui es trinus et unus Deus, benedictus in sæcula. »

On voit là, dans un exemple concret, comment saint Anselme théologise et entend la théologie, on voit ce qu'est pour lui ce travail de la foi qui cherche à savoir. Ce n'est pas la foi nue, qui raisonne et analyse, sans autre vue que de comprendre, et qui s'arrête dès qu'elle a compris ; c'est une âme de croyant, qui aime déjà le Dieu auquel elle croit, et qui, sous la poussée de l'amour, étudie ce qu'elle aime. Mais comme cette âme, qui croit et qui aime, se trouve être une âme de spéculatif et de penseur, son étude amoureuse se plaît dans la spéculation et dans la pensée même. Non pas cependant pour s'y arrêter ; car sous l'influence de l'amour qui les a stimulées, la spéculation et la pensée s'épanouissent en élans d'amour et d'admiration, en louange et en prière.

Ce n'est pas que les traités de saint Anselme soient écrits d'ordinaire sous cette forme d'*Élévations*. Celle-ci est caractéristique du *Proslogion*, et c'est un trait qui lui donne un air

particulièrement augustinien. Mais là même où le traité se déroule didactiquement, sans aucun de ces élans, sans cri de l'âme ni prière, les stimulants intimes de la pensée sont ceux que nous voyons à l'œuvre dans le *Proslogion*. Anselme lui-même l'a redit plus d'une fois.

Le *Monologion*, à cet égard, ne diffère pas du *Proslogion*. Celui-ci, comme l'auteur s'en explique dans la *Préface*, n'est qu'un effort pour ramener à l'unité d'un seul principe la multiplicité des arguments qui font la trame du *Monologion*. L'esprit est donc le même de part et d'autre. La différence n'est que de forme. Le *Monologion*, comme le nom l'indique, est un *Soliloque ;* l'âme y parle avec elle-même ; la forme est celle de considération, ou, comme Anselme l'avait d'abord mis en titre, de méditation ; le *Proslogion* est sous forme d'entretien avec Dieu, d'élévation. Mais les deux traités sont d'une même poussée. Les titres que l'auteur leur avait donnés tout d'abord n'indiquaient par eux-mêmes aucune différence, sinon que l'un disait plus explicitement ce qui dans l'autre n'était qu'implicite. Le *Monologion*, en effet, parut d'abord sous le titre : *Exemplum meditandi de ratione fidei ;* et le *Proslogion* sous celui qui devait avoir la fortune que nous savons : *Fides quærens intellectum*.

D'ailleurs le témoignage d'Anselme est assez explicite. Il nous dit dans la *Préface* du *Monologion* que le traité n'est guère qu'une rédaction soignée, à l'usage de ses frères, d'entretiens pieux où il avait essayé de leur expliquer la façon de méditer sur l'essence divine et sujets connexes. Ils voulurent avoir la méditation toute faite, et prièrent Anselme de l'écrire. Telle est l'origine de l'ouvrage, et tel en est l'esprit.

Même esprit dans les ouvrages de tendance plus spécialement apologétique, comme dans le *De Fide Trinitatis*, écrit pour réfuter une phrase de Roscelin qui, si elle était vraie, ruinait la foi en la Trinité et en l'Incarnation du Verbe. Les droits de la foi, dit Anselme, s'imposent avant tout : il ne faut jamais la mettre en question. Ce qui est dans l'ordre, c'est ceci : « Fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quærere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat ; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum... Prius

ergo fide mundandum est cor... Et prius per præceptorum Domini custodiam illuminandi sunt oculi... Et prius per humilem obedientiam testimoniorum Dei debemus fieri parvuli, ut discamus sapientiam... Prius, inquam, ea quæ carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus quam profunda fidei dijudicando discutiamus. » Telles sont les conditions requises pour toute recherche théologique : la foi que rien n'ébranle, l'amour de Dieu et la fidèle observance de sa loi, l'humble soumission et la docilité d'un enfant. En cela consiste cette vie de l'esprit, à laquelle seule il est donné de scruter les profondeurs de Dieu. Il ajoute que plus on se nourrit ainsi des richesses de l'Écriture, mieux on arrive à ces hauteurs où l'esprit à son tour se rassasie de contemplation : « Verum enim est quia quanto opulentius nutrimur in sacra Scriptura ex his quæ per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea quæ per intellectum satiant. » Et cela même que je vous dis, conclut il, si vous ne le croyez pas d'abord, vous ne le comprendrez jamais. Car celui qui ne croit pas, ne fera pas l'expérience ; et celui qui n'aura pas fait l'expérience, ne comprendra pas. « Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. » Autant, en effet, l'expérience dépasse le ouï-dire, autant le savoir expérimental dépasse la connaissance par simple ouï-dire : « Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vinciit auditus cognitionem experientiæ scientia (1). »

Dans sa préface, Anselme justifie par des raisons de même ordre l'intervention de la raison dans les choses de la foi. L'avantage n'est pas seulement de « réfuter la sottise des infidèles et de briser leur opiniâtreté » : c'est aussi « de nourrir ceux qui, le cœur déjà purifié par la foi, se plaisent à s'en rendre raison », ce dont, remarque-t-il, « nous devons avoir faim et soif presque autant que de la certitude même de la foi : ad pascendum eos qui, jam corde fide mundato, ejusdem fidei ratione (quam post ejus certitudinem debemus esurire) delectantur ». Cette science de la foi est, à ses yeux, comme un intermédiaire entre la foi obscure et la vision du ciel. On voit

(1) *De fide Trinitatis*, 2, Migne, t. 158, col. 263-4.

quelle grande idée il s'en fait ! On comprend dès lors qu'il s'y porte avec quelque chose du désir qu'il a de cette bienheureuse vision : « Quoniam inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo, quanto aliquis ad illum profi it, tanto eum propinquare speciei (ad quam omnes anhelamus) existimo (1). » C'est dans le même sens qu'il dit dans une lettre à Lanfranc : « Didici in schola christiana quod teneo, tenendo assero, asserendo amo (2). » Il ne pouvait exprimer plus brièvement ni avec plus de précision comment il concevait l'union indissoluble de la foi docilement reçue, fermement gardée, hautement professée, amoureusement vécue, Ce qui le pousse, dit-il ailleurs, à écrire un de ses traités, le *Cur Deus homo,* ce sont les instances de ceux qui veulent, en relisant ce qu'ils lui ont entendu expliquer, se donner la joie de comprendre et de contempler ce qu'ils croient : « Ut eorum quæ credunt intellectu et contemplatione delectentur », qui veulent aussi être prêts à en rendre raison. Le souci apologétique n'est pas absent ; mais la préoccupation de spéculation pieuse est en première ligne.

De même ordre est une autre préoccupation qui le hante, et que nous ne retrouverons plus guère chez les Scolastiques (3), celle de la beauté des idées et de la mise en œuvre. Anselme s'en explique dans le *Cur Deus homo* : « Une chose encore, dit-il à son interlocuteur Boson, me fait beaucoup hésiter à faire ce que tu désires : il ne s'agit pas seulement de matière précieuse, il s'agit de celui qui est beau entre tous les enfants des hommes, et par là même de belles spéculations qui dépassent l'intelligence humaine, materia non solum pretiosa, sed sicut est de specioso forma præ filiis hominum, sic etiam est de speciosa ratione super intellectus hominum ; ce qui me fait craindre que, comme je m'indigne contre les méchants peintres, quand je vois Notre-Seigneur sous des traits informes, on ne m'en veuille pas de même, si j'ose traiter un si beau

(1) *De fide Trinitatis,* præfatio, Migne, t. CLVIII, col. 259-261.

(2) *Epistol.,* l. xli ; Migne, t. CLVIII, col. 1112.

(3) Au moins pas directement exprimée : car à y regarder de près, on en saisirait l'influence en maint endroit de saint Thomas, notamment dans le *Contra Gentes.*

sujet en style négligé, que rien ne rehausse : Unde timeo ne, quemadmodum ego soleo indignari pictoribus, cum ipsum Dominum nostrum informi figura pingi video, ita mihi contingat, si tam decoram materiam incompto et contemptibili dictamine exarare præsumo (1). »

Au chapitre suivant, la même idée de beauté revient encore. Après avoir montré quelques-unes des harmonies et des convenances du plan divin de la rédemption, Anselme ajoute : « Il y a bien d'autres traits dont la considération attentive montre dans notre rédemption ainsi procurée je ne sais quelle beauté ineffable : Sunt quoque alia multa quæ studiose considerata ineffabilem quamdam nostræ redemptionis hoc modo procuratæ pulchritudinem ostendunt (2). »

Anselme est bien le théologien qui théologise avec toute son âme, et comme il avait une âme qui s'éprenait de tout ce qui est bien et beau, il a le souci du style, de l'achevé, de la forme artistique. C'est un point où nous aurons occasion de revenir.

Mais si ce théologien théologise avec une âme de croyant, une âme aimante, une âme d'artiste, il faut le reconnaître en retour, ce croyant, ce mystique, cet artiste, est partout et toujours un théologien, un grand spéculatif, un philosophe, qui raisonne sa foi, qui cherche à voir clair et à se rendre compte de ce qu'il aime et de ce qu'il admire.

Ainsi, tandis que dans le *Proslogion,* nous avons vu le raisonnement s'épanouir en prière et en élévations, voyons-nous la prière et les élévations se nourrir de pensées subtiles, de raisonnements poussés à fond, d'intuitions géniales. Si nous comparons, par exemple, la méditation onzième, *De redemptione humana,* avec le *Cur Deus homo,* nous trouvons de part et d'autre les mêmes questions posées, les mêmes réponses hardies et profondes : c'est le penseur qui prie, comme c'est l'homme de prière qui pense. Aussi tout cela se fond-il en une poussée puissante et harmonieuse de vie et de pensée, de réflexion et de sentiment, de lumière et de chaleur. Anselme a claire conscience de ce qu'il fait, et il le fait ainsi parce qu'il veut le faire ainsi. Voyez comme il s'exprime au début de cette

(1) *Cur Deus homo*, l. I, c. II, Migne, t. CLVIII, col. 363.
(2) *Cur Deus homo*, l. I, c. III, Migne, t. CLVIII, col. 364.

méditation, qui est comme le type de la méditation anselmienne : « Ame chrétienne, âme ressuscitée d'une mort profonde, *de gravi morte,* âme rachetée et délivrée par le sang d'un Dieu d'une servitude misérable, éveille ta pensée, souviens-toi de ta résurrection, repasse en toi-même ta rédemption et ta délivrance. Cherche où est et quelle est la vertu qui t'a sauvée, plonge-toi dans cette méditation, complais-toi dans cette contemplation, secoue ta torpeur, fais violence à ton cœur, applique à cela ta pensée ; goûte la bonté de ton rédempteur, enflamme-toi d'amour pour ton Sauveur. » Ce qui suit est intraduisible. Il faut le lire en latin pour s'en faire une idée exacte : « Mande favum verborum, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcorem. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, gratulare sugendo, jucundare glutiendo (1). » C'est ainsi qu'il s'excite à méditer le mystère de Jésus. La pensée de foi, c'est pour lui le rayon de miel que l'on mange ; l'intelligence de cette pensée, c'est le miel savoureux que l'on suce ; l'amour et la joie sont la douceur du mets dont on se nourrit. C'est bonheur de penser à ces belles choses, c'est plaisir de les comprendre, c'est délices de s'en nourrir. On le voit, c'est tout l'homme qui est intéressé à cette méditation du théologien. La conclusion, toute priante, dans sa rigueur syllogistique, comme la méditation elle-même, est que nous sommes redevables de tout nous-mêmes à l'amour divin : « Debeo amori tuo meipsum totum. » Reste à prier pour goûter par l'amour ce que l'on goûte par la connaissance, pour qu'on sente par le cœur, ce que l'on sent par l'esprit : « Fac, precor, Domine, me gustare per amorem quod gusto per cognitionem ; sentiam per affectum quod sentio per intellectum. » Et la prière continue, pressante et logique : « Plus debeo quam meipsum totum ; sed nec plus habeo, nec hoc ipsum possum per me reddere totum, Trahe me, Domine, in amorem tuum, vel hoc ipsum totum. Totum quod sum tuum est conditione ; fac totum tuum dilectione. » Elle se développe ainsi longuement, toujours aussi vivante pour l'intensité du sentiment, toujours aussi serrée pour le lien des idées (2).

(1) *Meditatio* XI, Migne, t. CLVIII, col. 762-763.
(2) *Meditatio* XI, Migne, t. CLVIII, col. 769.

Il doit ressortir, si je ne me trompe de cet ensemble de textes et de remarques que quand on parle, chez Anselme, de la foi qui cherche à comprendre, comme de ce qui est l'âme de sa théologie, il faut l'entendre de la foi vivante, de la foi aimante ; disons mieux, il faut l'entendre du croyant lui-même mais d'un croyant qui s'intéresse aux choses de la foi, qui y plonge par toutes les fibres de son âme, qui se met à l'étude de ce qui l'intéresse et de ce dont il vit avec toutes ses ressources d'esprit et de cœur, en penseur, en écrivain, en artiste, en homme enfin pour qui théologiser c'est vivre, et pour qui vivre c'est théologiser. On ne peut qu'être frappé, à cet égard, de l'air de famille entre saint Anselme et saint Augustin. On devine aussi cela chez saint Thomas. Mais en celui-ci, le théologien apparaît surtout comme un penseur, comme un philosophe qui emploie sa pensée et sa philosophie à comprendre et à défendre sa foi. L'homme s'y montre beaucoup moins. C'est dire que la théologie est devenue de plus en plus une science distincte, pleinement différenciée de tout ce qui n'est pas elle. Cette différenciation existe déjà dans un bon nombre des traités de saint Anselme. Même là cependant, l'homme est toujours tout près, si je puis dire, du théologien ; le coefficient personnel est toujours plus sensible.

II

On s'attendrait, après ce que nous venons de dire, à trouver dans les œuvres théologiques d'Anselme une union intime entre la raison et la foi, entre les preuves d'autorité, qui sont le propre de la théologie, et les preuves ou explications de raison, qui sont l'apport du philosophe. Or ce n'est pas ce qui frappe d'abord. Pas de preuves par autorité ; des spéculations hardies de la raison philosophique : voilà ce qu'on y remarque surtout. Cela demande explication.

Le procédé théologique d'Anselme consiste précisément à traiter les vérités de la foi, comme si c'étaient des objets de raison, à faire en quelque sorte abstraction, sinon de la foi, au moins de l'autorité, pour ne procéder que par raison. Les trai-

tés théologiques les plus caractéristiques de sa manière vont parallèlement à la foi, mais dans le domaine de la raison. Pas une preuve d'Écriture sainte ni d'autorité quelconque. Ce sont, en apparence, et pour la méthode, des traités de philosophie, où tout procède par déductions et enchaînements logiques. Il suppose les données de foi ; mais c'est avec sa raison qu'il opère ; le propre de sa méthode, c'est de retrouver les vérités de la foi en suivant jusqu'au bout les déductions de sa raison. Ce procédé n'est pas tout à fait celui de saint Thomas, au moins dans la *Somme théologique,* non plus que celui de saint Augustin. Anselme pose, comme eux, en principe, qu'il faut croire avant tout, et qu'on comprendra ensuite ; il fait sien le mot de la vieille Bible latine, traduite des Septante, que saint Augustin a tant répété : *Nisi credideritis, non intelligetis,* et il a revendiqué avec autant de fermeté les droits de la foi contre les empiétements de la raison, dans le traité *De fide Trinitatis,* dirigé contre Roscelin, que les droits de l'Église contre les empiétements de l'autorité royale dans ses luttes contre deux rois d'Angleterre. Le titre même du *Proslogion : Fides quærens intellectum,* où nous avons vu l'âme de la théologie anselmienne, comme il est l'âme de la théologie scolastique, est une réminiscence évidente du *Nisi credideritis, non intelligetis.* Mais saint Anselme ne l'applique pas de la même façon que saint Augustin ou saint Thomas. Ceux-ci partent des données de foi. La raison et la philosophie viennent éclairer, confirmer, soutenir contre les attaques, systématiser les vérités de foi ; elles ne prétendent jamais les établir, ni fournir, à proprement parler, des raisons de croire — sauf le cas des motifs extrinsèques de crédibilité, qui sont d'un autre ordre, et dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Saint Thomas a même, comme on sait, des mots sévères contre ceux qui attacheraient trop d'importance à ces arguments de raison, et donneraient lieu à des adversaires de supposer que c'est sur des motifs aussi faibles, *propter tam debiles rationes,* que repose notre foi. Anselme procède autrement. Il laisse de côté les données de foi. Confiant en sa raison, il la lance hardiment à la recherche ; confiant en sa foi, il sait assez que la raison, bien interrogée, ne saurait donner des réponses contraires à la foi ; il croit même, et c'est en cela que ni saint Augustin,

sauf peut-être dans quelques essais de néophyte, ni saint Thomas, ne seraient avec lui, que, en suivant la raison jusqu'au bout, on retrouve les données mêmes de la foi. Il n'a pas toujours et partout exprimé cette pensée avec la même netteté ni la même assurance. Mais son procédé est constamment le même. C'est ce qu'il convient d'étudier.

Voici comment il nous explique la méthode du *Monologion*. Il avait donné à ses frères, en entretiens familiers, quelques méditations sur l'essence divine et sujets connexes. Ceux-ci lui demandèrent de rédiger cela sous forme de méditation, mais en lui exprimant leur désir formel que rien n'y fût prouvé par l'autorité de l'Écriture : « Hanc mihi formam præstituerunt : quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea (meditatione) persuaderetur. Ce qu'ils voulaient, c'est ceci : que les assertions de foi y fussent prouvées en un style simple, par raisons à portée de tous, dans une discussion sans raffinements, de sorte que l'on ne pût échapper à la force des raisons, et que la vérité apparût clairement : Quidquid... fides assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas cogeret, et veritatis claritas patenter ostenderet. » Ils lui demandaient de même de répondre aux objections, même les plus simples, même un peu sottes. Anselme s'exécuta, et se plia, dit-il, aux conditions indiquées, *secundum ipsorum diffinitionem* (1).

Les conditions étaient sans doute suggérées par le procédé même suivi par Anselme dans ses entretiens. Et c'est ainsi, en effet, que procède le *Monologion*. L'auteur pose en principe qu'un homme qui ne saurait rien de Dieu, soit pour n'en avoir pas entendu parler, soit pour ne pas croire ce qu'on lui en dirait, peut par la raison seule, s'il est tant soit peu intelligent, arriver à en savoir une bonne part de ce que notre foi nous ordonne de croire : « Si quis... quæ de Deo sive de ejus creatura necessario credimus, aut non audiendo aut non credendo ignorat, puto quia ea ipsa ex magna parte, si vel mediocris

(1) *Monologion*, Præfatio. Migne, t. CLVIII, col. 143. Au lieu de *quidquid fides assereret*, il y a *finis* dans les manuscrits et les éditions. Si c'est *finis* que saint Anselme a écrit, il faudra toujours en venir au même sens ; mais la voie est pénible et j'ai cru pouvoir corriger le texte.

ingenii est, potest ipse sibi saltem sola ratione persuadere. » Il a pour cela plusieurs voies, nous dit Anselme ; j'en indique une, qui me paraît s'offrir tout naturellement à lui (1). Il part donc de la notion de bien, pour conduire de là son athée jusqu'à la foi en la sainte Trinité, et non pas seulement jusqu'à la foi morte, mais jusqu'à la foi vive, animée par la charité (2). Anselme nous dit bien, avec sa charmante modestie, que c'est sa pensée et rien de plus, *puto*. Il explique en quel sens restreint il désire être entendu quand il parle de preuves concluantes et d'arguments nécessaires : « Quand il n'y a pas d'autorité supérieure qui s'impose (il entend, je pense, l'autorité de la foi), là où je donne telle conclusion comme néceesaire, en vertu des raisons données, je ne veux pas dire qu'elle s'impose absolument, mais que l'on doit provisoirement s'y arrêter : Si quid dixero quod non major monstret auctoritas, sic volo accipi : ut quamvis ex rationibus, quæ mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur (3). » Mais il prétend bien donner les raisons comme valables, au moins à ses yeux.

A cette méthode nous devons le traité sur Dieu le plus fortement lié peut-être qui existe et l'un des plus vigoureusement poussés. Mais ce n'est pas proprement une théologie de Dieu, c'est une théodicée naturelle. Quant à prouver la Trinité des personnes dans l'unité de nature, et à retrouver tout notre dogme par raisonnement, on sait assez que la prétention est inacceptable, du point de vue théologique. Anselme n'a pas la notion précise du surnaturel, et de sa transcendance au regard de notre raison, non plus que de sa distinction d'avec la nature. Toute la méthode n'en est-elle pas viciée ? On serait tenté, au premier abord de répondre : oui. Et le oui s'appuierait non seulement sur les prétentions insoutenables du *Monologion*, à l'égard de la Trinité, mais aussi sur celles du *Cur Deus homo*, qui veut démontrer la nécessité de l'Incarnation.

Devant ces conséquences, plus d'un a reculé. On a dit qu'An-

(1) *Monologion*, I, Migne, t. CLVIII, col. 145. Dans le texte de Migne il y a *putat ;* c'est *puto* qu'il faut lire.

(2) *Ibid.*, 29-79, col. 182-222.

(3) *Monologion*, I, col. 145.

selme ne prétendait pas *démontrer,* au sens propre du mot, mais seulement donner des raisons de convenance, comme fait saint Thomas dans la *Somme théologique* et dans le *Contra Gentes ;* on a dit qu'il procédait dans l'hypothèse surnaturelle, et non à la seule lumière de la raison. Aucune de ces réponses n'est d'accord avec les textes. Nous voyons, à n'en pouvoir douter, que l'objet du *Monologion* est précisément de retrouver avec la raison seule, les vérités de la foi. Le procédé est le même dans le *Proslogion,* dont le but est de trouver une idée grâce à laquelle nous retrouvions par la raison tout ce que la foi nous dit de l'essence divine : « Quæcumque credimus de divina essentia (1). » Il est le même encore dans le *Cur Deus homo.* Anselme suppose, dans le second livre de cet ouvrage, qu'on ne sache rien du Christ, « quasi nihil sciatur de Christo », et prétend arriver à poser l'hypothèse de Dieu fait homme comme une hypothèse nécessaire, « ex necessitate omnia quæ de Christo credimus fieri oportere (2) ».

Il faut le reconnaître de bonne grâce, il y a là une erreur. Pour n'avoir pas suffisamment distingué les deux domaines, Anselme a cru pouvoir retrouver, prouver même, par la raison, les mystères de la foi. Mais faut-il conclure de là que tout, dans sa méthode, est mauvais, que tous ses raisonnements portent à faux? Ce serait en avoir une idée bien inexacte.

On peut avoir une idée confuse, effet, en ce qu'elle a de fondamental, d'une intuition heureuse, mais où se mêlent des éléments inexacts ou imparfaitement analysés; on peut avoir une bonne idée qu'on applique mal, en la portant hors du domaine qui lui convient. Augustin a eu l'intuition nette que l'homme actuel n'était pas dans l'état où Dieu l'a créé, et donc n'était pas dans l'état normal. Il ne se demanda jamais, d'une façon nette et précise, si cet état primitif, cet état normal, était tellement naturel que Dieu n'eût pu nous créer sans les dons qui faisaient l'apanage de ce bienheureux état. Cette question ne devait se poser que plus tard. En attendant qu'elle fût résolue, bien des textes se présentaient dans l'œuvre d'Augustin, qui

(1) *Proslogion,* Proœmium, Migne, t. CLVIII, col. 223.
(2) *Cur Deus homo,* Præfatio, Migne, t. CLVIII, col. 562.

permettaient de regarder l'état historique comme l'état naturel de l'homme ; de confondre, par conséquent, ce qui était de fait, avec ce qui devait être de droit. Augustin ne s'était pas nettement posé la question. A plus forte raison ne l'avait-il pas résolue à faux. Mais Baius et Jansenius devaient venir qui la résoudraient mal : ils trouvèrent, en faveur de leur solution, des mots d'Augustin, qui prenaient, dans la solution nouvelle de la question, un sens qu'ils n'avaient pas dans l'esprit du maître. L'expression d'une idée confuse, mais vraie, en ce que le saint Docteur avait voulu dire, devenait l'expression d'une idée fausse. L'Église ne parvint à maintenir la vérité qu'elle avait toujours crue, avec une conscience plus ou moins nette, qu'en s'exprimant de façon à faire croire, si l'on ne regarde que les mots, qu'elle condamnait la doctrine même de saint Augustin : elle ne condamnait que sa façon de parler, laquelle était devenue dangereuse, occasion ou véhicule d'erreur.

Du même genre est le cas d'Anselme. Il eut, lui aussi, l'intuition nette de l'aspect rationnel des mystères chrétiens et de l'usage que l'on pouvait faire de la raison dans les choses de la foi. Mais la question de la distinction des deux domaines ne s'était pas posée devant lui dans toute son ampleur, ni avec toute la netteté voulue. Il entrevit bien des choses, et fit un merveilleux usage de sa belle intelligence pour s'expliquer ce qu'il croyait. Mais il n'avait pas d'idée claire sur la valeur absolue et la portée de pareilles explications. De là quelques confusions, de là parfois des erreurs. Nous avons constaté la confusion et l'erreur. Mais rien ne serait faux comme de ne voir que cela. Même dans les traités que nous avons signalés, la part de l'erreur est fort limitée. Saint Thomas d'Aquin n'aura qu'à préciser quelques notions, qu'à éviter quelques écueils pour nous donner, dans la *Somme contre les Gentils,* des études tout analogues à celles d'Anselme dans le *Monologion,* le *Proslogion,* le *Cur Deus homo,* et de tout point irréprochables. Chez Anselme déjà, la méthode se montre très efficace, soit dans les traités où elle n'évite pas tout écueil, soit dans d'autres traités, où les positions étaient autres. Dans le *De fide Trinitatis,* ou dans le *De processione Spiritus sancti,* Anselme s'est trouvé être, par la méthode rationnelle, le grand défenseur du dogme catholique

contre l'hérésie de Roscelin qui abusait de la raison pour le saper par la base, ou contre le schisme grec, qui ne savait pas voir que, dans ce qu'il professait explicitement, il y avait implicitement ce qu'il refusait d'admettre.

Aussi l'Église, sans fermer les yeux sur ce qu'il y a encore d'imparfait dans la théorie anselmienne des rapports entre la raison et la foi, se plaît-elle à reconnaître le mérite d'Anselme et à saluer en lui le docteur qui a ouvert la voie à l'élaboration du dogme par la méthode scolastique. Naguère encore la magistrale Encyclique de Pie X le redisait solennellement au monde chrétien. Anselme n'est pas le théologien scolastique parfait ; mais il est, dans toute la force du terme, le croyant qui philosophe sa foi pour se l'expliquer : il a trouvé la formule de la scolastique, *fides quærens intellectum*, et il a ouvert la voie où bientôt saint Thomas la dépassera.

Si de la méthode nous passons au procédé, et le passage est à peine sensible — si peu sensible que les deux notions sont souvent regardées comme équivalentes, et que pour les distinguer il faut convenir d'appeler *méthode* les principes directeurs et *procédés* les applications particulières de ces principes — si donc de la méthode, ainsi entendue, nous passons aux procédés, quelques traits se présentent à nous comme distinctifs de la manière anselmienne. Il vaut la peine de les signaler au moins en passant.

La dialectique d'Anselme est plus dégagée, plus libre d'allure que celle de saint Thomas. Elle n'en est pas moins serrée, ni moins rigoureuse. Ce qui la distingue surtout ce n'est pas l'accumulation d'arguments, comme c'est le cas dans le *Contra Gentes* et même dans la *Somme théologique ;* c'est la poussée logique, c'est la vigueur qui va jusqu'au bout de ses raisons. Je ne sais s'il y a dans toute la Scolastique rien de suivi et de lié comme le *Monologion*. De ce chef, le procédé anselmien se rapproche de la manière platonicienne.

Il s'en rapproche par un autre trait encore. La dialectique anselmienne est plutôt employée à la recherche qu'à la démonstration : elle s'efforce de résoudre un problème plutôt que de démontrer une vérité acquise. La conclusion n'est pas tant : C'est ce qu'il fallait démontrer, que : C'est ce que nous cher-

chions, ou : C'est la question que nous avions à élucider. Le *Monologion* est le modèle du genre ; le *Proslogion* et le *Cur Deus homo* sont à peu près de même allure : ce sont des voyages de découverte.

On est sûr d'ailleurs de ne découvrir que le dogme ou des vérités en accord avec le dogme. Si l'on aboutissait ailleurs, c'est qu'on aurait fait fausse route ; car Anselme nous dit, avec une netteté parfaite, notamment en tête du *De fide Trinitatis*, « qu'aucun chrétien ne doit jamais supposer faux ce que l'Église catholique croit de cœur et confesse de bouche : « Nullus... Christianus debet disputare quomodo quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit (1). » Si l'on n'aboutit pas, il n'y a pas à donner des cornes dans le vide, « non immittat cornua ad ventilandum », mais à courber la tête dans l'adoration, « sed submittat caput ad venerandum ». Au contraire, si l'on trouve quelque chose, si la lumière se fait sur quelque point du dogme, il en faut rendre grâce à Dieu. Ce sont les conditions de la recherche en matière si haute et si fort au-dessus de nos petites intelligences.

Anselme n'est si hardi dans ses démarches rationnelles que parce qu'il est d'une fermeté inébranlable dans sa foi. Il faut voir avec quelle ironie il se moque de ceux, qui « dès qu'ils commencent à pousser des cornes d'une science présomptueuse, et trop peu avancés encore pour se rendre compte que qui se croit savant ne sait pas encore comme il faut savoir, veulent dans leur présomption, avant d'avoir des ailes spirituelles par la solidité de la foi, s'élever aux plus hautes questions de la foi ». Il sait, lui, que l'humaine sagesse, trop confiante en elle-même, aura plutôt fait de se briser contre le roc solide de la foi que d'arracher ce roc inébranlable. La foi ferme au point de départ est la condition pour comprendre : « Nisi credideritis, non intelligetis. » Vouloir monter tout d'abord par l'intelligence à l'échelle de la foi, c'est se condamner à descendre des échelons d'erreur. Anselme, tout en étant un chercheur passionné, se gardera donc jamais de disputer contre la vérité de la foi confirmée par les Pères : il ne veut pas être la chauve-

(1) *De fide Trinitatis*, c. I, Migne, t. CLVIII, col. 263.

souris ou le hibou, qui incapable de voir le ciel sinon dans la nuit, disputerait des rayons du soleil à son midi contre l'aigle qui d'un regard qui ne fléchit pas, contemple le soleil lui-même (1).

D'ailleurs, il va de soi qu'il ne faut pas établir de démarcations précises entre le procédé de recherche et le procédé de démonstration ; moins encore regarder le procédé de recherche comme propre à saint Anselme et le procédé de démonstration comme propre à saint Thomas. Car saint Thomas procède aussi à l'occasion, par la méthode de recherche, en maint endroit notamment du *Contra Gentes;* Anselme, en retour, a des chapitres que l'on pourrait croire du Docteur Angélique. Cependant, la différence générale demeure, et l'on peut dire que par là saint Anselme est plus près de Platon, saint Thomas plus près d'Aristote.

Ce procédé de recherche s'accommode fort bien, comme on sait, du dialogue ; et c'est en dialogue que Platon disserte. Anselme a fait quelquefois de même. Il y avait là évidemment, un instinct d'artiste. Car, à la différence des Scolastiques, Anselme n'est pas seulement un penseur qui écrit ; partout et toujours, il est écrivain. Par une exception trop rare, hélas ! dans le monde des Pères et des théologiens, les opuscules d'Anselme sont des morceaux soignés, on pourrait dire achevés dans leur genre. Non pas qu'Anselme ait des prétentions littéraires. Mais il est artiste, et il a l'amour du beau, comme nous avons eu déjà occasion de l'indiquer. Il parle quelque part des belles idées que l'on aime, et de la joie qu'on sent à comprendre et à regarder les mystères de la foi. Il y a je ne sais quoi d'esthétique dans ses méditations les plus abstruses : il aime les belles choses ; il souffre de voir un vilain tableau de Notre-Seigneur (2). Il ne peut s'accommoder du négligé, de l'à-peu-près ; il préfère avoir une partie d'un manuscrit bien copiée, que le tout émaillé de fautes (3) : il veut l'achevé en tout.

(1) Je ne fais, en toute cette page, que traduire librement ce que dit Anselme au chapitre premier du *De fide Trinitatis*, contre les prétentions présomptueuses de Roscelin. Voir Migne, t. CLVIII, col. 263-264.

(2) Voir le *Cur Deus homo*, l. I, c. I et II, Migne, col. 361-364,

(3) *Epistol.* l. I, LI, Migne : t. CLVIII, col. 1120.

Nous n'aurions pas à nous arrêter sur ce point, s'il ne s'agissait là que de forme et de style. Mais la pensée y est intéressée, et les procédés théologiques d'Anselme s'en ressentent. La forme dialoguée tient à la même préoccupation *pour une part,* c'est lui qui nous le dit dans le *Cur Deus homo,* au premier chapitre du premier livre.

Pour une part aussi, mais pour une part seulement, on peut expliquer par le même sens du beau, qu'Anselme ne traite que des questions détachées, qu'il étudie à loisir dans des opuscules composés avec soin, qui font un tout ; c'est par monographies, comme nous disons à présent, qu'il procède toujours Il choisit une question très précise, très délimitée, et il y applique toutes les ressources de sa puissante raison, de sa dialectique vigoureuse et admirablement soutenue. On sent, d'ailleurs, dans ces sujets relativement restreints, un homme qui domine sa matière et qui est maître de l'ensemble. Cet ensemble même, peu s'en faut que nous ne l'ayons dans l'ensemble de ses opuscules. Mais ceci nous amène à dire un mot des résultats du travail anselmien et de sa méthode, des doctrines du maître et de son apport à l'œuvre théologique.

III

Le temps n'était pas venu encore des *Sommes théologiques,* et rien n'indique, chez Anselme, l'idée de ces vastes constructions dont nous voyons apparaître les premiers essais, trente ou quarante ans seulement après sa mort. Anselme ne s'occupe donc que de questions détachées.

Mais ces traités spéciaux, peu s'en faut qu'ils ne touchent à toutes les questions dogmatiques que nous trouverons plus tard dans les *Sommes.* Essence divine, Trinité, incarnation, théologie des Anges, grâce et Providence surnaturelle, libre arbitre et jeu de la volonté humaine en face des tendances nécessaires de l'homme, des poussées de la grâce et des exigences de la prédestination infaillible, chute et rédemption, traits épars d'une théologie mariale et d'une théorie de l'Église auxquelles presque rien ne manquerait, si ces traits étaient grou-

pés, indications nombreuses sur les rapports de la raison et de la foi, modèles de prières à Dieu et de toutes les relations de l'âme avec lui, ainsi que de l'appel aux saints, d'où se dégage une admirable théorie de la grâce, de la prière, de l'intercession des saints, du mérite de l'homme appuyé sur les mérites de Jésus-Christ, mainte autre chose encore que l'on pourrait signaler : on voit qu'Anselme touche presque à tous les points de la théologie catholique.

Il n'y touche jamais en vain. Quand il a traité une question on peut dire que la théologie en est faite, pour une bonne part. Il restera à compléter, à corriger parfois ; mais nous avons la substance du traité. Partout où il a passé, il a tracé le sillon, il a semé des idées fécondes. Que d'explications il a mises en avant, qui sont passées depuis dans l'enseignement commun ! Tantôt c'est une vue profonde, une distinction lumineuse ; tantôt c'est une formule heureuse condensant en une phrase un dogme qui attendait encore son expression définitive. Peu d'hommes ont eu comme lui le don de créer des formules immortelles. Il a été comme personne un initiateur.

Nul n'a mieux raisonné les attributs divins, ni ne les a mieux déduits et groupés. Si sa formule de Dieu, dans le *Proslogion*, « ens quo majus cogitari non potest », est moins belle que celle d'*acte pur*, ou d'*ipsum esse*, il faut remarquer que ce n'est pour lui qu'un point de départ, la notion vulgaire que tout le monde a dans l'esprit. Même remarque pour l'idée qui va servir de base au *Monologion*, celle de Dieu comme étant le bien suprême, et par là même, le souverainement grand. Aussi bien il reste à Anselme le mérite d'avoir, le premier, posé pratiquement le problème que l'on devait appeler plus tard, celui de l'essence métaphysique de Dieu. Nul n'a poussé avec plus de vigueur, dans toutes ses conséquences, la notion des relations opposées dans la Trinité. N'est-il pas le premier aussi qui ait montré clairement ce qu'il y a d'infini dans le péché, et comment il fallait un Homme-Dieu pour l'expier dignement? Sur le péché originel, ses explications sont devenues classiques, il n'y a eu qu'à les compléter. Les distinctions sur la volonté *antécédente* et *conséquente*, sur les diverses sortes de *nécessité*, ne sont pas, sans doute, de son invention ; mais qui

mieux que lui les a utilisées pour la solution des problèmes que maintenant encore on ne saurait résoudre sans y recourir ?

Plusieurs de ses formules sont passées dans le langage théologique ou dogmatique. Celle-ci, par exemple, sur la transmission du péché originel : « Spoliavit persona naturam bono justitiæ in Adam, et natura egens facta omnes personas quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit (1). »

Celles-ci encore sur la sainte Vierge : « Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi Virgo illa niteret, etc. (2). Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est Pater rerum creatarum et Maria mater rerum recreatarum (3). » On sait que la première de ces formules est devenue classique, notamment pour la défense de l'Immaculée Conception ; les autres expriment, on ne peut mieux, le rôle de Marie comme Mère de grâce et corédemprice : elles sont à chaque instant citées par ceux qui étudient l'universelle intercession de Marie et sa part dans toutes les grâces qui nous viennent de Dieu. Telle de ces formules Anselmiennes, dégagée et tant soit peu condensée est devenue comme une définition de foi. Celle-ci, par exemple : « In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio (4). »

Là même où il n'a pas dit le dernier mot, là même où il a pu s'égarer, il a le don d'attirer l'attention des esprits les plus puissants et de les passionner pour les questions qui l'ont passionné lui-même. Que de disputes, par exemple, autour du fameux argument ontologique pour prouver l'existence de Dieu ! Et tout dernièrement encore le *Times* ouvrait ses colonnes à une discussion entre un anglican et un catholique, sur l'opinion de saint Anselme au sujet de l'Immaculée Conception

(1) *De conceptu virginali*, c. XXIII, MIGNE, t. CLVIII, col. 457.

(2) *De conceptu virginali*, c. XVIII, col. 451.

(3) *Orationes*, oratio LII. MIGNE, t. CLVIII, col. 956.

(4) C'est la formule du décret d'Eugène IV : *Pro Jacobitis*. Voir *Enchiridion* Denzinger-Bannwart, n. 703. C'est à peu près la formule d'Anselme. Voir *De processione Spiritus sancti*, c. II, MIGNE, t. CLVIII, col. 288 et passim.

de la sainte Vierge (1). Anselme n'a donc pas dit le dernier mot de la théologie chrétienne, il s'est fourvoyé quelquefois. Mais il est parmi les grands initiateurs, il a ouvert les voies ; « il y a lui-même marché si avant, comme le disait naguère Pie X dans son Encyclique sur le grand docteur d'Aoste, que la gloire de ceux qui sont venus après n'a pas éclipsé la sienne, pas même celle de saint Thomas, qui, s'il a quelquefois à corriger les assertions de son illustre prédécesseur, n'a fait, en bien des cas, que les reprendre en les éclairant et les perfectionnant ».

J.-V. BAINVEL,

Professeur de théologie à l'Institut Catholique de Paris.

(1) Les catholiques n'ont aucune peine à reconnaître que saint Anselme n'est pas pour l'Immaculée Conception. Le livre où elle est défendue *ex professo* n'est pas de lui, mais de son disciple Eadmer. Cela d'ailleurs n'est de conséquence que pour qui nie tout développement du dogme postérieurement au IVe siècle, comme font les Anglicans, illogiques en cela comme en tant d'autres choses. Un catholique, au contraire, trouve en saint Anselme un exemple typique de la théorie du développement dogmatique par le passage de l'implicite à l'explicite. Car Anselme, dont les textes explicites sont défavorables au « dogme nouveau », nous fournit, dans la formule que nous citions plus haut sur la pureté incomparable de Marie, *quo major sub Deo nequit intelligi*, un argument de valeur en faveur de la croyance implicite au dogme qu'il semble rejeter.

LA SAINTETÉ EN SAINT ANSELME

THÉORIE ET PRATIQUE

Faire ressortir en saint Anselme la sainteté : c'est-à-dire la qualité maîtresse et comme centrale qui rayonne de toute sa vie, qui conditionne tous les titres sous lesquels il s'offre à l'admiration des siècles, philosophe, théologien, controversiste abbé, archevêque, pasteur d'âmes et vengeur de la liberté de l'Église : c'est une tâche assurément ardue et délicate, et je dois me faire pardonner de l'avoir acceptée.

Heureusement, j'ai deux sûrs moyens d'analyse de cette grande âme éprise de vérité : la règle bénédictine et la correspondance du saint. La règle nous dit la formation de son âme; et sa correspondance nous révèle quels furent, dans l'ampleur de la règle, les principaux jalons de son orientation spirituelle. Car, ainsi qu'il est écrit de saint Benoît, saint Anselme n'enseigna aux autres que ce qu'il mit lui-même en pratique.

I

Tout enfant, saint Anselme voulait gravir les montagnes, qui forment à la cité d'Aoste une ceinture austère et grandiose, pour toucher le ciel de sa petite main. Son intelligence réalisa de merveilleuses ascensions : mais en lui tout fut équilibré, et sa vie morale s'éleva à de prodigieuses hauteurs de vertu et de sainteté. La règle bénédictine enseigna au moine du Bec que pour monter, il faut descendre ; que, plus on s'abaisse par l'humilité, plus on s'élève vers Dieu. Elle lui mit entre les mains l'échelle mystérieuse, ayant pour montants l'âme et le

corps, dans laquelle le maître a inséré les douze degrés qui graduent l'ascension. Et saint Anselme gravit les douze degrés qui vont de la crainte de Dieu au parfait détachement de soi-même, et il parvint à la perfection de l'amour.

Serait-ce une banalité que de représenter l'humilité comme la caractéristique de sa sainteté ? L'humilité n'est-elle pas la condition essentielle de toute sainteté, puisque celle-ci n'est que l'imitation de Celui qui a dit : *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur*. Quoi qu'il en soit, s'il faut mesurer la hauteur de la sainteté par la profondeur de l'humilité, affirmons que saint Anselme fut d'une sainteté éminente ; car son humilité est un abîme qui donnerait le vertige, si Dieu ne s'y trouvait pas enclos. Le pieux abbé, le saint archevêque se regarde sincèrement comme le plus misérable des pécheurs, comme l'opprobre du cloître et de l'Église. Il est impossible de lire les prières qu'il nous a laissées, sans être saisi et confondu par les accents de son humilité, qui vont jusqu'à être déchirants, quoique toujours confiants et abandonnés.

Consulté par des disciples, par des amis, par des personnes séculières, sur les conditions du salut, sur les règles du progrès intérieur, sur des perplexités de conscience, saint Anselme en revient toujours à cette loi de la gravitation des âmes vers Dieu, l'humilité. « N'oubliez jamais, écrit-il, qu'il s'agit de monter vers le ciel, sous peine de descendre vers l'enfer ; or, on monte par l'humilité, on descend par l'orgueil (1). » On reconnaît le disciple de saint Benoît, et quel disciple ! le commentateur de la sainte règle, et avec quelle précision, quelle maîtrise il la commente !

II

Tout en restant constamment dans l'axe de la sainte règle, saint Anselme en traduit l'esprit par des vues ingénieuses et profondes, qui nous indiquent le cours habituel de ses méditations, et desquelles, si je ne me trompe, se dégage une struc-

(1) Voyez en particulier les lettres 137 et 138, troisième série.

ture de vie intérieure, qu'il est fort intéressant de considérer.

Lisez par exemple la lettre II de la première série de sa correspondance, adressée au moine Lauzon, qui avait sollicité de lui le compendium de la vie sainte. Saint Anselme déclare que la sainteté s'acquière par la continuité du progrès intérieur, par l'effort soutenu vers un état toujours plus parfait. Et il donne comme stimulant à cet effort la maxime du Seigneur : *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.* Il est, dit-il, nécessaire de se séparer de la multitude, si l'on veut arriver au salut ; mais il ne suffit pas encore de s'associer au petit nombre ; parmi ce petit nombre, il faut choisir les meilleurs comme compagnons de son ascension. Car il y a dans l'axiome du Seigneur une imprécision voulue, qui ne permet pas que l'on croie avoir assuré son salut, si l'on ne s'attache pas aux plus fervents, à ceux dont l'élection ne saurait faire doute pour personne (1).

Saint Anselme est si pénétré de cette considération qu'il la reproduit dans les mêmes termes à la lettre 43 (première série) et dans des termes analogues à la lettre 18 (troisième série) écrite à la comtesse Ida alors qu'il était archevêque. — Cet enseignement semblera austère ; en définitive, n'est-ce pas celui du Sauveur : *Faites effort pour entrer par la porte étroite ?* Celui de saint Paul : *Courez de manière à remporter le prix ?* Celui de saint Pierre : *Cherchez plutôt à assurer votre vocation et élection par vos bonnes œuvres ?*

Mais ce souci de progresser toujours en s'associant à ceux qui mènent la vie la plus parfaite, n'entraînera-t-il pas avec soi l'instabilité ? Ne verra-t-on pas se dépeupler certains monastères au profit d'autres estimés plus fervents ? Ou même se vider les monastères pour remplir les solitudes ? Saint Anselme n'admet pas cette conséquence. Dans la lettre 29 (première

(1) Quoniam namque inter multos vocatos pauci sunt electi, certi sumus omnes, Veritate dicente ; sed quam pauci sunt, incerti sumus cuncti, Veritate tacente. Quapropter quisquis nondum vivit ut pauci, aut vitam suam corrigendo inter paucos se colligat, aut cum certitudine reprobationem timeat. Qui vero se de paucis esse jam judicat, non statim de securitate electionis confidat. Quippe quoniam nemo nostrum scit in quantam paucitatem redigantur electi, nullus utique novit si jam sit inter paucos electos, licet jam paucorum sit similis inter multos vocatos. Nullus igitur respiciendo penset quam multos in via cœlestis patriæ præcedit ; sed indeclinabiliter in anteriora intentus sollicite consideret, si jam pariter cum iis, de quorum electione nemo fidelis dubitat, incedat.

série) adressée à son cher Lauzon, il le met en garde contre plusieurs tentations subtiles, et notamment contre celle de l'instabilité. Ses paroles sont très remarquables.

« Celui, dit-il, qui met la main à la forte entreprise de la vie cénobitique, doit, à moins qu'on ne prétende abuser de lui pour le mal, s'étudier à prendre racine par amour pour Dieu dans le monastère de sa profession, et chasser de son esprit toute idée de changement. S'il lui arrive de penser qu'ailleurs il rencontrera un surcroît de vie religieuse et de ferveur, qu'il traite cette pensée d'illusion : ou bien les choses ne sont pas ailleurs ce qu'il les croit être, ou bien il présume trop de ses forces pour une vie plus austère, ou bien il n'a pas mérité d'avoir ce qu'il désire ainsi (1). » Qu'il reste donc là où il est. Il a jeté des fondations, qu'il élève dessus l'édifice de sa vie spirituelle ; il a planté un arbre, qu'il l'arrose, mais qu'il ne le transplante pas ; il est à l'abri dans le port, qu'il n'y excite pas un tourbillon par sa légèreté et son impatience. L'esprit de constance et de mansuétude le maintiendra dans la paix, tandis que la crainte de Dieu le stimulera et le conduira progressivement à la délectation du saint amour. — Le saint attachait à cet enseignement de la stabilité une telle importance, qu'il y renvoie étant archevêque, dans la lettre 103 (troisième série) à Garnier qui voulait embrasser la vie monastique.

Ainsi voilà deux éléments bien déterminés dans la vie spirituelle : un élément qu'on peut appeler dynamique, la poussée en haut, le progrès indéfini ; et l'élément statique, je veux dire la stabilité. Ici je songe à nos cathédrales, établies sur une base solide, et qui montent ; elles élèvent leurs bras et elles croisent leurs mains vers le ciel : est-ce assez ? Non, au croisement des voûtes, jaillit la flèche. La cathédrale ne cesse de monter, que lorsqu'elle a épuisé la résistance des murs et des

(1) Quicumque cœnobitarum forte propositum aggreditur, expedit ei ut in quocumque monasterio professus fuerit, nisi tale fuerit ut ibi malum invitus facere cogatur, tota mentis intentione amoris radicibus ibi radicare studeat... Gaudeat se jam tandem invenisse ubi, se non invitum sed voluntarium tota vita mansurum, omni transmigrandi sollicitudine propulsa, deliberet... Quod si sibi videtur majora quædam ac utiliora spirituali fervore appetere quam illi præsentis monasterii institutionibus liceat, æstimet aut se falli, sive præferendo paria paribus vel majora majoribus, sive præsumendo se posse quod non possit ; aut certe credat se non meruisse quod desiderat.

contre forts, épuisé l'atténuation progressive de la structure. Et elle donne, même arrêtée dans ses lignes, l'impression d'un élan qui se continue.

III

La perfection est indéfinie : mais comment se vérifiera son progrès sur un thème d'observances plutôt communes ? Par le fini du détail, par l'obéissance dans les petites choses qui suppose le renoncement toujours actuel à la volonté propre. Il n'est pas de parole des Saints Livres qui revienne plus souvent sous la plume de saint Anselme que celle-ci : *Quiconque méprise les petites choses tombera peu à peu,* et il y ajoute cette autre maxime : *Celui qui craint Dieu ne néglige rien.* « Il est, dit-il, de constante expérience, que la fidélité aux petits détails de l'observance maintient la vigueur d'un Ordre, tandis que le relâchement dans les choses légères le mène à sa ruine (1). » Pour un vrai religieux, il n'y a rien de petit de ce qui est renfermé dans l'obéissance ; il fuit le péché, mortel ou véniel, simplement parce qu'il est péché. Un ami se reconnaît à la délicatesse de ses procédés ; une âme sainte évite tout froissement dans l'amour unique qu'elle voue à Jésus-Christ son Sauveur. Ah ! combien souvent saint Anselme recommande le mérite exquis d'une obéissance, qui recueille les énergies de l'âme sous l'œil de Dieu pour lui plaire de moment en moment, sans laisser de jeu à la volonté propre. Voyez les lettres 30, 49, 54, 125, 151 (troisième série), écrites par le saint durant son épiscopat.

Le tentateur essaiera sans doute de troubler, de déranger l'âme ainsi appliquée au travail de sa perfection ; il jettera au travers de ses méditations des pensées inutiles et même dangereuses ;

(1) Certissimum namque est, quod in multis ecclesiis experimento didicimus, quia in monasterio ubi minima districte custodiuntur, ibi rigor ordinis monachorum inviolabiliter permanet ; ubi vero minimi excessus negliguntur, ibi totus ordo paulatim dissipatur et destruitur. Si igitur de virtute in virtutem et de profectu ad profectum vultis ascendere, semper timete in singulis minimis Deum offendere. Non debetis considerare quam parva sit res quam contra prohibitionem facitis, sed quantum malum sit inobedientia quam pro parva re incurritis (*Epist.*, lib. III — *Epist.*, XLIX).

il ira jusqu'à inquiéter les sens. Quelle conduite à tenir dans ces occurences? Il faut, dit le saint (lettre 133, troisième série), persister dans l'application à des pensées bonnes et saintes, et faire mépris des suggestions diaboliques, enfin, éviter avec soin d'en concevoir de la tristesse. Car, observe-t-il, « l'âme est sans cesse rappelée vers les objets qui l'impressionnent en joie ou en tristesse; elle ne se débarrasse de leur obsession que par l'indifférence et le dédain ». Il est aussi d'une capitale importance d'étouffer les tentations à leur début, « avant que leur tête venimeuse n'ait pénétré dans l'âme imprévoyante et distraite. » (1)

On le voit, saint Anselme envisage l'œuvre de la perfection comme un fait de continuité et de patience, qui se parachève sans que rien d'extraordinaire paraisse au dehors, et qui est compatible avec tous les milieux. A la lettre 34 (troisième série il développe sa pensée comme il suit :

« Dieu tient pour bon serviteur celui qui, dans l'ordre où il l'a placé, s'efforce d'atteindre à la perfection. Encore que nous ne puissions pas tous arriver au plus haut sommet de la perfection, nous ne serons pas exclus du nombre des bons (selon ce que dit l'Écriture, *vos yeux ont vu ce qui est imparfait en moi et tous seront inscrits dans votre livre*) si nous persévérons dans un effort vigoureux vers la perfection qui convient à notre état. Que les laïques réalisent cette effort viril et soutenu dans leur condition de vie, les clercs dans la leur, les moines dans la leur. Que ceux qui sont appelés à une vocation plus parfaite dépassent en humilité ceux qui servent Dieu à un degré inférieur; car plus on profite en humilité. plus on s'élève et plus on excelle dans les autres vertus. C'est pourquoi, fils très cher (le saint écrit à un de ses disciples), n'oublie jamais à quel degré ta vocation t'a placé, et ne crois pas avoir atteint la sain-

(1 Neque doleatis, neque contristemini de illarum infestatione, quamdiu, illas sicut dixi contemnendo, nullum eis præbetis assensum : ne occasione tristitiæ redeant ad memoriam et suam improbitatem resuscitent. Hanc enim habet meus hominis consuetudinem, ut hod unde delectatur aut contristatur, sæpius ad memoriam redeat, quam hoc quod negligendum sentit aut cogitat... Facile hujusmodi suggestiones extinguuntur, si principium earum, secundum prædictum consilium, extinguimus ; difficile vero. postquam caput earum intra mentem admittimus.

teté qui te convient, si tu n'as pas dépassé en perfection ceux qui ne sont pas appelés aussi haut que toi (1). »

Cette vue compréhensive de l'Église dans les différents états de vie qu'elle comporte, cette diversité dans les exigences de perfection qui permet à chacun de se sanctifier, corrigent l'austérité de la sentence de saint Anselme, qui semblait raréfier jusqu'à l'extrême le nombre des élus. Oui, chacun est mis à même de faire son salut dans la condition de vie où Dieu l'a placé ; mais nul n'en acquerra la consolante assurance, que celui qui tend, d'un effort viril et soutenu, vers le degré de perfection auquel il est convié.

Mais quelle est la perfection, commune à tous quoique relative à chacun ? C'est la perfection de la charité. Dans la lettre 22 de la deuxième série, saint Anselme traite de la charité avec un grand charme. Il la considère tout d'abord dans son plein épanouissement au sein de la patrie céleste, dont tous les heureux habitants sont rois parce que leur volonté identifiée à celle de Dieu a toujours son accomplissement. Or, il nous est donné de participer dès ici-bas à cet état royal, si nous ne voulons que ce que Dieu veut, ce qui est le propre effet et la marque du véritable amour. Mais l'amour de Dieu réclame un cœur vide de tout autre amour ; car tout autre amour (dominant) lui est contraire. Le travail de la vie chrétienne consiste donc, d'une part à se vider de tout amour incompatible avec l'amour de Dieu ; de l'autre, à s'appliquer aux œuvres qui, provenant de l'amour de Dieu, en sont le soutien et l'aliment. Il comporte un effort positif, méditations et prières, compassion du prochain et bonnes œuvres ; et simultanément un effort comme négatif, fuite du monde, mépris de ses richesses, de ses

(1) Bonus quisque fidelis ab eo judicatur, qui in suo gradu perfectionem attingere conatur. Nam etsi ad perfectionis summam pariter pervenire non possumus, non tamen erimus extra numerum bonorum (sicut scriptum est, *imperfectum meum viderunt oculi tui et in libro tuo omnes scribentur*), si ad eam perfectionem incessanter et fortiter conari velimus. Conentur laici in suo ordine, clerici in suo, monachi in suo, viriliter semper proficere, ut illi qui superioris propositi sunt, eos qui inferioris sunt, superent humilitate ; in qua quantum homo magis proficit, tanto magis sublimatur et aliis virtutibus excellit. Quapropter, fili charissime, semper memor esto cujus propositi gradum ascenderis, nec unquam vitæ tuæ sanctitas sufficiat, nisi ea illos qui inferiorum graduum sunt, transcenderis.

honneurs, de ses plaisirs, pauvreté, soumission, humilité. On arrive ainsi à la consommation de la charité (1).

Cette belle synthèse, présentée dans un raccourci sublime, accuse l'évidente parenté qui existe entre saint Anselme et saint François de Sales. Même discrétion souveraine ; même idéal de perfection, même application à la vie intérieure, à la sanctification du moment présent. Seulement saint François de Sales a donné toute leur ampleur harmonieuse aux principes si précis posés par son illustre devancier et compatriote, il y a huit siècles.

Même après l'œuvre de saint François de Sales, il n'est pas inutile de se reporter à la correspondance de saint Anselme. Mise en contact avec la spiritualité des Pères de l'Église et notamment de notre saint docteur, notre spiritualité moderne y prendra une saveur contemplative, et se ramènera à l'unité des grandes vues.

IV

Il me reste à dire brièvement comment saint Anselme a mis en pratique les enseignements de haute sagesse et de sainte humilité qu'il donnait à ses disciples. Archevêque, il reste moine, c'est-à-dire l'homme de soumission, de dépendance, l'homme aussi de la vie contemplative ; sa féconde existence, féconde, dis-je, par ses travaux immortels et les services rendus à l'Église, se développe dans le même plan et suit invariablement la même ligne.

(1) Da amorem et accipe regnum ; ama et habe. Ama Deum plus quam teipsum, et jam incipis tenere quod tibi perfecte vis habere. Concorda cum Deo et cum hominibus, si tamen a Deo ipsi non discrepent ; et jam incipis cum Deo et cum omnibus sanctis regnare. Nam secundum quod tu concordabis modo cum Deo et cum hominibus, in illorum voluntate concordabit Deus tuus, et omnes sancti tecum in tua voluntate. Si ergo vis esse rex in cœlo, ama Deum et homines, et mereberis esse quod optas. Hunc vero amorem non poteris habere perfectum, nisi evacueris cor tuum ab omni alio amore... Sicut contraria nunquam simul integre conveniunt ; sic nec iste amor cum ullo alio amore in uno corde. Hinc est quod qui cor suum implent dilectione Dei et proximi, nihil aliud volunt nisi quod vult Deus, aut quod vult alius homo, tantum si non sit contra Deum. Hinc est quod instant orationibus et cœlestibus colloquiis, quia dulce est illis desiderare Deum, et loqui et audire et cogitare de illo quem multum amant, etc...

Remarquons tout d'abord la consultation qui décide de la vie monastique du saint docteur. Résolu de se donner à Dieu, il hésitait entre trois partis : consacrer en restant dans le monde son intelligence et sa fortune au service de l'Église et des pauvres, se retirer dans une solitude ou se fixer dans un monastère ; quant au choix du monastère, s'il penchait pour le Bec où la Providence avait conduit ses pas, Cluny n'était pas pour lui sans attrait. Lanfranc son illustre maître se récusa de lui donner une direction, et lui conseilla de s'en remettre à la décision du vénérable Maurille, archevêque de Rouen. Lanfranc et Anselme allèrent ensemble trouver le prélat ; ils traversèrent la grande forêt qui s'étend au delà du Bec. « Or, dit Eadmer, Anselme se tenait en une telle disposition d'âme, que, si Lanfranc lui eût commandé de rester dans la forêt et de n'en jamais sortir, il y aurait fixé son séjour. » Maurille prononça qu'Anselme devait embrasser l'état monastique ; le saint reçoit cette décision comme venant de Dieu, et se fait moine au Bec. C'est là à tout jamais le lieu de son repos ; il s'y applique avec une ferveur merveilleuse à l'exercice de toutes les vertus (1).

Trois ans après, Herluin, le vénérable fondateur et abbé du Bec, choisit Anselme, pour l'éminence de sa vertu et de sa doctrine, comme son prieur, en remplacement de Lanfranc nommé abbé de Caen. Cette promotion d'un jeune moine éveille les défiances et les jalousies des moines plus âgés ou plus anciens de profession. Anselme désarme ces esprits malveillants, et se les concilie par les beaux exemples de sérénité de vie et de sincérité d'affection qu'il leur donne (2).

Cependant les affaires séculières auxquelles il se trouve mêlé, lui le grand contemplatif, le fatiguent à ce point, qu'il se résout à démissionner de sa charge de prieur. Encore une fois, il s'en va consulter le saint archevêque Maurille ; celui-ci lui fait cette réponse remarquable : « Restez à votre poste, mon cher fils ; je sais par expérience que plusieurs, pour s'être dérobés par amour du repos à la charge des âmes, sont tombés dans l'apathie et sont allés de mal en pis. Ne quittez donc pas votre

(1) Ead. : *De vita S. Anselmi*, lib. I, p. 3.
(2) Ead., lib. I, p. 4.

charge, sinon par l'ordre de votre abbé, et si vous êtes appelé à un poste plus en vue, ne vous refusez pas à l'accepter. Car vous n'en resterez pas au degré où vous êtes ; je sais qu'une plus haute prélature vous attend (1). »

Cette réponse brisa l'âme d'Anselme, et dans un sens elle l'anéantit ; mais elle y resta comme l'indication sûre de la volonté de Dieu : de cette indication souveraine, de ce brisement douloureux, jaillit la vie pastorale du saint, inaugurée au Bec, consommée à Cantorbéry.

En effet, à la mort de l'abbé Herluin, il est nommé abbé du Bec par l'unanimité des suffrages de ses frères. Alors a lieu cette scène touchante : Anselme se prosterne à terre en refusant la charge d'abbé, les moines s'y prosternent pour qu'il l'accepte. Comment se dénouera cette lutte ? Dans l'âme d'Anselme retentit la parole de Maurille : « Accepte, ou crains de résister à Dieu lui-même. » Anselme courbe le front et les épaules sous la charge d'abbé (2).

La même scène se renouvelle au sujet de l'archevêché de Cantorbéry. Le saint est assailli par la requête des évêques qui veulent le promouvoir à ce siège ; il refuse, il se débat ; il verse d'abondantes larmes, il jette du sang par le nez ; les évêques se prosternent, il se prosterne lui aussi. On lui applique le bâton pastoral à la main qu'il tient obstinément fermée. Mais de nouveau retentit dans le secret de son cœur la parole impérative : « Accepte, ou crains de résister à Dieu lui-même. » Et il se résigne à être lié sous le même joug, vieille brebis, à ce taureau indomptable qu'est Guillaume le Roux (3).

Après une promotion si violentée, Anselme est accusé par la malveillance et l'envie d'avoir tenté de décliner l'épiscopat par une fausse et tapageuse humilité ; il se disculpe de cette calomnie auprès de ses frères du Bec par une ouverture d'âme d'une telle candeur, où l'accent de l'humilité prend une intonation si magnanime, qu'il n'est pas de plus beau langage dans les annales de la sainteté (4).

(1) Ead., lib. I. p. 5.
(2) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. I, p. 9.
(3) Ead. : *Historiæ novorum*, lib. I, p. 36.
(4) *Epist.*, lib. III. — *Epist.*, I, VII.

Il m'importait de montrer que le moteur secret de cette grande âme fut toujours une pensée de soumission et de dépendance ; c'est elle qui fit violence à son attrait ardent vers le repos du cloître, pour la jeter dans le tourbillon des affaires temporelles, et dans la mêlée où s'agitaient les grands intérêts de l'Église.

Dieu, pour récompenser Anselme, lui fit cette grâce qu'à une époque de confusion, contraint le plus souvent à une vie errante, il tint tête aux accablantes difficultés d'une situation critique, où nous le voyons presque seul debout au milieu des chancelants ou des tombés ; et qu'en même temps il put se réserver au fond de son âme une région sereine, où il vaquait aux nobles spéculations qui attiraient son regard intérieur.

Il est vrai que son exil lui fournit des occasions de vivre dans la retraite, en moine. C'est ainsi qu'il quitte Rome, pour refaire sa santé ébranlée en Apulie, dans un domaine monastique appelé Schlavia, que gouvernait un ancien moine du Bec. Là il reprit ses habitudes de vie claustrale, et acheva son magnifique traité intitulé : *Cur Deus homo* (1).

De même, après le concile tenu à Saint-Pierre du Vatican, Anselme « alla rejoindre à Lyon son ami le cardinal Hugues, après s'être fait donner pour supérieur, par le pape Urbain II, le moine Eadmer son compagnon de voyage. Placé sous cette tutelle, le prélat se consolait de l'exil en travaillant ; il aimait à se figurer que, rentré dans la règle d'obéissance monastique, il remplissait scrupuleusement la tâche imposée par son supérieur. Il se montrait, du reste, si docile envers celui-ci, qu'il ne se permettait pas un mouvement sans sa permission (2) ». Il écrivit alors ses deux traités : *De Conceptu virginali* et *De humana Redemptione*.

A ce spectacle d'obéissance, ou plutôt au spectacle de cette faim d'obéissance, dans un prélat que le pape traitait comme un autre lui-même, *quasi comparem vel alterius orbis apostolicum,* peut-on ne pas s'écrier : Oh ! la sainte âme ! Oh ! le vrai moine !

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 20.
(2) Montalembert : *Les Moines d'Occident*, t. VII, p. 246.

V

Mais si le ferme esprit d'Anselme prenait l'essor par dessus les questions irritantes et complexes qui obsédaient sa conscience d'évêque, son cœur les dominait plus encore par la droiture de ses intentions et par sa charité apostolique. La charité est le fruit magnifique de l'humilité.

Anselme aimait ses frères en religion : avec quelle charité ardente, avec quel charme d'épanchement ! On le voit par sa correspondance. Ses lettres les plus tendrement affectueuses se réfèrent à l'époque où il était prieur au Bec ; elles démontrent avec évidence que la vie du cloître, bien loin de dessécher le cœur, le fait surabonder en effusions de dilection sainte. La paternelle et discrète affection d'Anselme pour le jeune Osbern, son amitié pour Gondulphe qui, après avoir été son compagnon sous les arceaux du cloître, devient son collègue dans l'épiscopat, forment, dans la glorieuse vie du grand docteur, des épisodes d'une beauté pénétrante. Ses adieux aux moines du Bec, et spécialement aux plus jeunes, alors qu'il est élevé sur le siège de Cantorbéry, égalent ou même dépassent en émotion déchirante les plus célèbres pages similaires des annales ecclésiastiques ; à la même époque, saint Robert de Molesme adressait des adieux analogues, et presque dans les mêmes termes, à ses frères de Cîteaux qu'il devait quitter sur un ordre formel du pape.

Anselme aimait, de la même charité débordante, ses ennemis. Il s'interpose pour éviter à Guillaume le Roux une sentence d'excommunication, que le pape veut fulminer ; et quand ce roi prévaricateur et impie est frappé par la main de Dieu d'une mort tragique et subite, il le pleure à chaudes larmes, il ne peut se consoler parce qu'il redoute sa perte éternelle (1).

Le saint archevêque était d'ailleurs coutumier de ces larmes. Eadmer nous apprend que, si on lui présentait au cours de ses voyages un malade à guérir, un malheureux à consoler, il était navré de compassion, il ne pouvait contenir ses pleurs. Et

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 23.

maintes fois ses pleurs devenaient une semence de faits miraculeux (1).

Il est acquis en effet que Dieu se plut à relever par des miracles la sainteté d'Anselme. L'eau qui servait à lui laver les mains, les restes de ses repas, contenaient et portaient aux malades des grâces de soulagement et de guérison (2).

Il n'est pas jusqu'aux bêtes des champs, jusqu'aux oiseaux du ciel, qui n'éprouvent les effets de la compassion d'Anselme. Certains traits de sa vie rappellent les récits des *Fioretti :* il sauve de la dent des chiens un lièvre qui se réfugie sous sa monture, il rend à la liberté un oiseau qu'un enfant tient attaché à un fil ; à ces occasions, il fait à ses compagnons une grave leçon sur les pièges que les démons tendent aux âmes imprudentes, sur l'acharnement avec lequel ils les poursuivent. De vieilles estampes représentent notre saint avec un lièvre blotti dans la manche de sa coule (3).

La Providence entourait Anselme d'attentions délicates. C'était au déclin de sa grande vie. Son dégoût de toute nourriture était tel, qu'on ne savait plus comment soutenir ses forces défaillantes. Pressé par les instances de ses frères, il leur dit : « Peut-être mangerais-je de la perdrix si j'en avais. » On bat inutilement la campagne pour en trouver, quand une martre, qui traversait le chemin avec une perdrix entre les dents, lâche sa proie et s'enfuit. Eadmer raconte qu'Anselme ayant mangé de cette perdrix, les forces commencèrent à lui revenir (4).

Je passerai peut-être pour un naïf et un ingénu, en transcrivant ces choses. Je pourrais dire qu'un trait analogue est rapporté de saint Thomas d'Aquin, et même avec des circonstances plus étonnantes encore (5). Mais j'avoue sans détour que je me complais en cette ingénuité des vieux chroniqueurs, qui racontaient avec candeur ce dont ils avaient été témoins, et qui ne s'étonnaient pas des délicatesses dont Dieu use à l'égard de ses

(1) Ead. : *De vita Anselmi*, lib. II, p. 22.
(2) Ead., lib. II, p. 12.
(3) Ead., lib. II, p. 17.
(4) Ead., lib. II, p. 25.
(5) Acta Sanct., martii, t. I, *vita S. Thomæ*, c. x, p. 675. — Saint Thomas, malade à Fossa-Nova, désira manger d'un poisson qui ne se pêche pas en ces parages; et un pêcheur lui en apporta, par un phénomène qui tenait du miracle.

serviteurs. Elles prouvent l'éminence de leur sainteté. Dieu s'étudie à leur plaire en toutes choses, parce qu'en toutes choses ils se sont étudiés à plaire à Dieu ; il va au devant de leurs moindres désirs, avec une ponctualité vraiment divine ; il les traite en amis, que peut-on dire de plus ?

VI

Recueillons-nous un instant devant la grande figure de saint Anselme.

Il est l'homme de la tradition ; on ne peut signaler dans son œuvre dogmatique une seule brisure avec l'enseignement des Pères ; et il en est en même temps l'initiateur de génie qui fraie la voie à saint Thomas d'Aquin.

Il est l'homme de la foi intègre ; et, par le ressort de la foi, il pousse la raison aux spéculations les plus hardies, elles n'ont d'autres bornes que le voile qui cache l'essence des choses et la face de Dieu lui-même.

Il est l'homme du cloître, et à cause de cela il devient l'homme de l'Église.

Il est très grand par l'esprit ; il ne l'est pas moins par le cœur.

C'est un saint, et un saint qui caractérise une époque, un style.

Disons, si l'on veut, qu'il marque un âge de transition ; j'aimerais mieux dire, un âge d'éducation, de formation de la pensée chrétienne.

Il représente, dans l'histoire de la pensée chrétienne, ce qu'est le roman dans l'architecture ; il a, de ce style, la gravité religieuse, la mâle robustesse, la vigueur interne qui soutient tout l'édifice sans l'appui des arcs-boutants. L'œuvre de saint Anselme porte en germe la scolastique, comme le roman contient le gothique avec ses merveilleuses efflorescences.

Comme caractère de sainteté, Anselme exprime à son plus haut degré la sainteté du moine, qui reste le contemplatif de vocation dans la vie active la plus dévorante ; il ne fait céder son attrait vers le repos du cloître que devant la claire manifestation de la volonté de Dieu ; mais une fois livré à cette volonté, il accomplit des œuvres héroïques, il vient à bout des situations

les plus critiques ; il rend à l'Église que la puissance séculière prétend avilir et asservir sa liberté et sa dignité.

Saint Anselme est le type le plus accompli de la sainteté bénédictine.

Dieu veuille donner à son Église de tels contemplatifs !

D. Bernard MARÉCHAUX,

Abbé de Sainte-Françoise-Romaine.

LES FÊTES D'AOSTE

EN L'HONNEUR DE SAINT ANSELME

Les fêtes du VIIIe centenaire de saint Anselme furent inaugurées le 21 avril en l'église primatiale de Saint-Anselme du Mont-Aventin à Rome. Là, sous la haute direction du révérendissime abbé D. Hildebrand de Hemptinne, primat de l'ordre Bénédictin, s'est ouvert le collège des hautes études où se forme à la science sacrée une élite de jeunes gens, provenant des diverses congrégations qui militent sous la Règle de saint Benoît. Saint Anselme est le patron de ce collège international. Il convenait que la mémoire du saint docteur y fût célébrée tout d'abord ; et elle le fut avec la dignité et l'ampleur des fonctions liturgiques, qui caractérisent les fêtes bénédictines, et en particulier celles de l'église primatiale de l'Aventin. Son Éminence le Cardinal Vicaire officia, entouré de plusieurs archevêques et évêques, la plupart appartenant à l'ordre bénédictin, et d'un grand nombre d'abbés.

Aoste, la ville natale de saint Anselme, ne pouvait rester étrangère au centenaire de son très illustre fils. Un nouvel évêque, Mgr Jean-Vincent Tasso, de la congrégation des Lazaristes, venait de prendre possession de ce siège épiscopal, vacant par la démission du très méritant Mgr Duc. C'était pour le nouvel évêque une entreprise, qui ne manquait pas de difficulté, que d'organiser des fêtes en rapport avec le grand nom de saint Anselme. Dans son humilité si vraie et dans sa douceur souriante, Mgr Tasso se montra intrépide et magnanime ; secondé par son chapitre riche en hommes de valeur, il déploya de rares qualités d'initiative et d'organisation ; et, Dieu bénissant son zèle, les fêtes réussirent avec un éclat qui dépassa les prévisions et les espérances.

Elles commencèrent le 2 septembre, pour se terminer le 8 ; et durant cette période, l'affluence à Aoste des étrangers et des populations de la vallée, l'enthousiasme de la foi et de la piété, allèrent en grandissant.

Elles étaient présidées par S. Ém. le cardinal Richelmy, archevêque de Turin, légat du Pape pour la circonstance ; le prince de l'Église était entouré d'une bonne partie de l'épiscopat subalpin ; deux prélats anglais, Mgr Bourne, archevêque de Westminster, et Mgr Burton, évêque de Clifton, figuraient dans le cortège du légat, ainsi que Mgr le prévôt du Grand-Saint-Bernard, trois abbés, et un grand nombre de dignitaires ecclésiastiques ou représentants des Ordres religieux...

Qu'on me pardonne ces préliminaires un peu arides ! Les fêtes prirent un saisissant relief du décor incomparable des montagnes : bien assise dans la plaine, la petite ville d'Aoste est entourée par les géants des Alpes, dont les glaciers étincellent au soleil. Et puis, combien n'est-elle pas elle-même intéressante et suggestive par ses monuments romains, par ses tours moyenâgeuses, par sa cathédrale et sa collégiale Saint-Ours, celle-ci flanquée d'un très beau cloître roman ! Mais ce n'est pas une description d'Aoste que je prétends faire. Toutefois, si l'ambiance influe sur la trempe d'esprit des hommes, ne puis-je pas dire que le génie de saint Anselme fut sollicité à ses merveilleuses ascensions dans la science divine, par l'impression subsistante en lui des hautes cimes qui entourèrent son berceau ?

Les fêtes furent liturgiques, populaires, et en même temps agrémentées de séances académiques et de littérature mariale pour les esprits cultivés. Le déploiement des grandes fonctions pontificales ne laissa rien à désirer : tour à tour officièrent le cardinal-légat, l'archevêque de Verceil, Mgr Bourne, et le révérendissime abbé D. Robert de Kerchove, représentant de l'abbé primat des Bénédictins ; les discours, soit du matin, soit du soir, furent prononcés par le cardinal-légat et par deux évêques ; deux bénédictins français s'étaient fait entendre durant le triduum préparatoire. Je ne puis taire l'impression que je rapportai de l'éloquence de S. Ém. le cardinal-légat : si élevée et si substantielle, et tout ensemble si simple, si imprégnée d'aromes évangéliques, d'ailleurs merveilleusement fluide et vraiment inépuisable.

Le caractère populaire des fêtes ressortait du pavoisement de la petite ville, dont les longues rues étroites, parées d'oriflammes et de tentures, ressemblaient à des nefs interminables d'église, ayant pour fond les montagnes et pour voûte le ciel ; des processions si pittoresques, avec leurs confréries où les hommes et les femmes étaient costumés d'aubes blanches ou de tuniques franciscaines ; de ces illuminations enfin faites de guirlandes de verres multicolores, que

rehaussa l'embrasement du mont Emilius, le soir du 7. Beaucoup de montagnards étaient descendus de leurs villages : population simple et même fruste, mais profondément croyante. Le saint évêque d'Aoste avait dit à ses braves gens : « Confessez-vous et communiez, pour gagner les indulgences papales. » Et ils assiégeaient les confessionnaux, et ils se pressaient à la table sainte.

J'en viens aux séances de l'Académie de Saint-Anselme et du Congrès marial. L'érudition a dominé dans les premières ; et, comme de juste, dans les secondes, la dévotion s'est déversée à pleins bords. Il y a eu des séances mouvementées, pleines d'intérêt, et même d'imprévu par l'intervention de plusieurs évêques. Ainsi qu'il arrive toujours, les travaux surabondaient, et les séances n'ont pas suffi à en donner même une lecture sommaire.

La seule note proprement théologique fut donnée par Mgr Burton, évêque de Clifton ; il posa carrément la question si saint Anselme avait appuyé ou combattu la doctrine sur l'Immaculée-Conception ; il montra que le grand docteur était impressionné, comme tous les hommes de son temps, par l'objection de l'universalité du péché originel ; mais il observa que, tandis que le saint mettait l'objection sur les lèvres de Boson son interlocuteur, lui-même posait le principe duquel découle l'immunité de Marie en ces termes caractéristiques : « Il convenait que Marie, destinée à avoir un même fils avec le Père céleste, resplendît d'une telle pureté, qu'il n'y en eût pas de plus grande que la sienne. » Remarquons en passant la similitude de cet argument avec la fameuse preuve anselmienne de l'existence de Dieu : d'un côté l'Être incréé, ressortant par l'affirmation de sa grandeur transcendante ; de l'autre Marie, proclamée comme l'idéal de pureté, allant à imiter la pureté divine.

Évidemment, le Congrès marial, même s'inspirant de saint Anselme, ne pouvait sortir de son cadre, aborder en lui le penseur génial, le métaphysicien subtil et profond.

C'est le penseur plutôt que l'archevêque ou le moine, que le ciseau d'un jeune sculpteur a cherché à reproduire dans la statue de saint Anselme, inaugurée et bénite au cours des fêtes, le 6 septembre. Elle porte le pallium pontifical ; mais le galbe général est d'une statue antique, orateur ou philosophe. Il me semble que Démosthène est représenté avec ces traits émaciés et ce geste large. L'inspiration en un mot, est profane, et le visage vraiment trop flétri, même pour un ascète.

Cette statue est révélatrice d'une mentalité, qui ressort également de l'inscription posée sur la maison natale de saint Anselme (recon-

struite, mais gardant un aspect seigneurial). On y lit : « Il sut allier aux splendeurs de la foi, le culte de la raison. » Ou encore : « Il lutta contre les grands de la terre, avec une énergie indomptable pour le droit, la justice et la liberté. » Saint Anselme a cultivé puissamment la raison, il n'a pas eu pour elle un culte ; il a lutté pour la liberté de l'Église, laquelle d'ailleurs contient et consacre toutes les libertés. Je n'insiste pas.

La cérémonie de l'inauguration et bénédiction de la statue du saint réunit les autorités religieuses et civiles. Le discours proprement inaugural, prononcé en français par un chanoine d'Aoste, fut d'une belle tenue. Après que le cardinal-légat eut accompli le rite de la bénédiction, M. Julien Charrey, syndic d'Aoste, lut également en français une allocution très remarquable, très littéraire, dans une note franchement chrétienne. Mgr Burton, évêque de Clifton, fit en italien une improvisation chaleureuse ; Mgr Bourne, archevêque de Westminster, salua saint Anselme, avec une grande élévation d'idées, en une langue française très pure, au nom de l'Angleterre sa patrie d'adoption. Entre le berceau du saint à Aoste, et son tombeau à Cantorbéry, il s'est écoulé pour lui trente années de profession monastique sur le sol français : ces trente années demandaient à être relevées et illustrées, elles le furent excellemment par M. Milon, secrétaire général de la Congrégation des Lazaristes. Je ne saurais taire la joie que m'a causée ce beau discours presque improvisé, où vibrait une âme si française. Saint Anselme n'est pas seulement italien ou anglais ; il est nôtre aussi. Il a puisé sa formation bénédictine, qui l'a rendu si puissant en doctrine et en œuvres, dans le grand renouveau monastique, dont la France au XIe siècle fut le théâtre, par Cluny, par la Chaise-Dieu, par Molesme et Cîteaux, et par l'abbaye normande du Bec.

Je saisis l'occasion de noter que la langue française est celle de la vallée d'Aoste ; et j'ajouterai que l'on y tient chèrement à la conserver, contre toute tentative de lui substituer la langue italienne. Les vénérables membres du chapître ne sont pas les moins décidés, quoique bons sujets italiens, à s'opposer énergiquement à cette substitution.

Par suite, les fêtes, encore qu'italiennes, ont présenté une teinte française très accentuée. Mais ne reste-t-il pas à célébrer en l'honneur du saint docteur des fêtes purement françaises ? L'abbé du Bec les mérite bien.

Il reste aussi à étudier en lui le penseur, le métaphysicien, l'initiateur hardi qui a frayé les voies à la scolastique, et que saint Tho-

mas d'Aquin ne doit pas faire oublier. C'est ce que se propose de faire, dans des proportions très amples, et avec la compétence que chacun se plaît à lui reconnaître, la *Revue de Philosophie*, à laquelle je suis honoré, comme témoin des fêtes d'Aoste, de communiquer ces brèves notes.

RECENSION DES REVUES

Rivista storica benedettina. — Fascicule spécial en l'honneur de saint Anselme, Septembre 1909. — Luigi d'Isengard : *Profilo di sant Anselmo d'Aosta* (13-21).

P. Lugano : *Sant' Anselmo e il monachismo benedettino della congregazione Beccense.* (27-49). — Court aperçu sur les idées monastiques de saint Anselme. — La brièveté de la vie présente et le jugement final doivent dominer toute la vie du moine. Le saint Docteur recommande aux religieux la stabilité dans le monastère qu'ils ont choisi, l'obéissance, la patience, l'abnégation, l'amour de ses frères et l'observance rigoureuse des règles.

D. B. Trifone. O. S. B. : *Sant' Anselmo e la scuola del Bec* (49-56). — Saint Anselme ne se contente pas de renouveler les méthodes de l'enseignement théologique, en se servant hardiment de toutes les ressources de la philosophie pour mieux approfondir les dogmes révélés ; il apporte le plus grand soin à l'éducation proprement dite : il veut qu'on traite les enfants et les jeunes gens avec bonté et mansuétude.

D. Bernard Maréchaux : *La procession du Saint-Esprit d'après saint Anselme* (59-64). — Brève et très substantielle analyse de l'opuscule de saint Anselme intitulé : *De la procession du Saint-Esprit.* Le saint Docteur établit que le principe de la procession du Saint-Esprit est ce en quoi le Père et le Fils sont une même chose, à savoir la nature divine en tant qu'elle est une et indivise dans le Père et le Fils. Donc le Saint-Esprit procède *également, conjointement* et *simultanément* de l'un et de l'autre. Saint Anselme corrobore cette doctrine de tous les textes de l'Écriture indiquant une relation d'origine entre

le Fils et le Saint-Esprit, et termine par la réfutation des objections présentées par les Grecs.

F. G. Frutaz : *Saint Anselme et la vallée d'Aoste* (67-89). — L'auteur trace d'abord brièvement le tableau des conditions religieuses, politiques et sociales de la vallée d'Aoste au XIe siècle. Ensuite il parle des Anselme qui ont occupé l'Évêché d'Aoste, de quelques autres membres de cette famille, des parents de saint Anselme et de ses relations avec la maison de Savoie. Dans son quatrième paragraphe, il s'occupe des lettres du saint à sa famille, pleines de tendresse, de confiance, d'amabilité naïve et de poésie. Enfin il termine par l'histoire du culte de saint Anselme dans la vallée d'Aoste.

Mgr Auguste Duc : *Une relique de saint Anselme à la cathédrale d'Aoste* (95-98).

P. Enrico Rosa S. I. : *S. Anselmo di Aosta e la sua missione in Inghilterra* (101-116). — Le premier voyage de saint Anselme en Angleterre date de l'année 1079. Il gagna tous les cœurs par son affabilité et sa douceur. Sa prédication produisit des fruits merveilleux : il avait un art admirable de rendre intelligibles à tous les vérités les plus sublimes, par des exemples tirés des objets qui leur étaient familiers. A partir de cette époque, saint Anselme visita fréquemment l'Angleterre. L'auteur raconte, en terminant, son élévation au siège de Cantorbéry.

A. Lepidi O. P. : *La prova ontologica dell' esistenza di Dio e sant' Anselmo* (118-127).

Di Lanfranco de Pavia maestro di sant' Anselmo e delle sue memorie (135-164).

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

St George STOCK. — *The Ion of Plato.* Un vol. in-16 de XVI-44 pages. Oxford, Clarendon Press.

Annuaire du bureau des longitudes 1910. Paris, Gauthier-Villars.

Dr Karl KRIENELKE et J.-H. LAMBERTS. — *Philosophie der Mathematik.* Un vol. in-8°. Berlin, Meyer und Müller.

A. MATAGRIN. — *La Psychologie sociale de G. Tarde.* Un vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan.

Notes sur Auguste Comte, par un de ses disciples. Un vol. in-8° de 186 pages. Paris, Georges Crès.

E. BODRERO. — *Eraclito, testamonianze E. Frammenti.* Un vol. in-12 de 212 pages. Turin, Fratelli Bocca.

J. NOVICOW. — *La critique du Darwinisme social.* Un vol. in-8° de 407 pages de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris Alcan.

CL. ROUX. — *Les récentes applications du Jordanisme à la notion de l'espèce et à l'agriculture.* Une broch. gr. in-8° 40 pages. Lyon, imprimerie Rey.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XV

NOTRE ENQUÊTE SUR LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

F. Blanche . . . . . La notion de vérité dans le pragmatisme 5
Comte Domet de Vorges . De Kant à saint Thomas 26
P. Gény . . . . . Le problème critique et la perception extérieure. 243
G. Sortais . . . . . Nature du syllogisme inductif . . 39

PHILOSOPHIE

S. Belmond . . . . . La perfection de Dieu d'après Duns Scot 353

PSYCHOLOGIE

L.-M. Billia . . . . . A quoi servent les laboratoires de psychologie ? 528
G. Jeanjean . . . . . La Pédagogie nouvelle. (1er article.) 516
N. Vaschide et R. Meunier Les Théories de l'attention . . . 119
A. Wessels . . . . . La liberté et les phénomènes d'automatisme 45

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

H. Driesch . . . . . Biologie et transformisme. . . . 481
A. Véronnet . . . . . L'Atome nécessaire. 1er article. . 256
2e article. . 374

PHILOSOPHIE DU DROIT

R. Saleilles . . . . . L'origine du droit et du devoir. . . 140

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

B. Adlhoch . . . . . Saint Anselme et Gaunilon . . . 673
M. Baëlen . . . . . Le mécanisme moniste de Taine.

2e article 60
3e article 272
4e article 396
J. Bainvel . . . . . La Théologie de saint Anselme . . 724
E. Beurlier. . . . . Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme 692
Comte Domet de Vorges . Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme 605
J. Dræseke . . . . . Sur la question des sources d'Anselme 639
A. Dufourcq . . . . . Saint Anselme, son temps, son rôle. 593
P. Duhem . . . . . Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote . . 163
J. Geyser . . . . . La preuve *a priori* de l'existence de Dieu chez saint Anselme . . . 665
A. Lepidi . . . . . La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme. 655
J. Louis . . . . . La détermination des concepts de matière, d'entendement et de raison dans la philosophie de Schopenhauer. 179
B. Maréchaux . . . . . La sainteté en saint Anselme. Théorie et pratique 747
A. Porée . . . . . L'École du Bec et saint Anselme. . 618
A.-D. Sertillanges . . . . Le désir et la volonté selon saint Thomas d'Aquin 501

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

T. Lauret . . . . . L'objet de la métaphysique . . . 540
G. Sembel . . . . . L'habitude 547

CONGRÈS

Le VIe Congrès international de psychologie à Genève. . . . 426

DISCUSSION

Lettres de MM. Domet de Vorges et Fonsegrive 440

REVUE CRITIQUE

G. Michelet . . . . . Revue critique de morale, 2e article. 289

ANALYSES ET COMPTES-RENDUS

Dr Amrheim . . . . . Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt und ihre Weiterbildung bis

	auf die Gegenwart.	562
P. de Backer.	Theologia naturalis	80
R. Bazardjian	Schopenhauer, der philosoph des Optimismus	561
J.-H. Boex-Borel	Le Pluralisme	317
R. Bonola	Die Nichteuklidische Geometrie .	328
G.-S. Brett.	The philosophy of Gassendi . . .	334
Carra de Vaux	La Doctrine de l'Islam	460
Davillé	Leibniz historien.	329
J. Dedieu	Montesquieu et la tradition politique anglaise en France	333
G. Deherme	Auguste Comte	327
H. Dehove	Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien.	446
A. Diès	La définition de l'être et la nature des idées dans le sophiste de Platon	93
A. Diès	Le cycle mystique	94
H. Dreyer.	Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel .	97
G. Fonsegrive	Essais sur la connaissance . . .	448
P. Gaultier.	Reflets d'histoire	210
Ch. Henry	Psychobiologie et énergétique . .	323
Hobbes	Léviathan	556
W. Hunziger.	Das Christentum im weltanschauungskampf der Gegenwart .	451
W. James	Précis de Psychologie	322
K. Joël	Der freie Wille.	557
K. Jungmann.	René Descartes, eine Einführung in seine Werke.	217
Mgr Le Roy	La Religion des Primitifs	88
Lipps.	Mythenbildung und Erkenntnis. .	557
C. Lucas de Pesloüan. . .	Les systèmes logiques et la logistique	454
F. Maugé	Le rationalisme comme hypothèse méthodologique	314
J. Maxwell.	Le crime et la société	457
A. Meyer	Étude critique sur les relations d'Erasme et de Luther	560
E. Naville	Les systèmes de philosophie ou les philosophies affirmatives . . .	200
H. Ollion	La philosophie générale de John Locke	214
J.-O'Sullivan.	Vergleich der methoden Kants und Hegels, etc	97

J. Pacheu . . . . . Psychologie des mystiques chrétiens. 453
J.-L. Perrier . . . . . The Revival of Scholastic Philosophy in the 19th century 91
J.-B. Pratt. . . . . The Psychology of religious belief. 208
F. Rademaker . . . . . Kants Lehre, vom innern Sinn in der Kritik der reinen Vernunft. . . 96
A. Rosmini . . . . . Maxims of Christian perfection . . 336
H. Roulleaux-Dugage . . Théorie des principes de l'absolu . 320
S. Rzewuski . . . . . L'optimisme de Schopenhauer . . 95
F. de Sarlo et G. Calo . . La patologia mentale in rapporto all' Etica e al Diritto 86
Dr E.-H. Schmitt . . . . Kritik der Philosophie vom Standpunkt der Intuitiven Erkenntnis . 204
A. Schopenhauer . . . . Métaphysique et esthétique . . . 459
H. Sturt. . . . . Idola theatri. A criticism of Oxford thought 201
Sully-Prudhomme . . . . Le lien social 327
P. Tisserand . . . . . Maine de Biran 221
N. Vaschide . . . . . Psychologie de la main. 207
G. del Vecchio . . . . . Presupposti filosofici della nozione del Diritto 211
P. Volkmann. . . . . Materialistische Epoche und Monistische Bewegung 321
Zuccante . . . . . Socrate 559

CHRONIQUES

P. Bovet . . . . . Ernest Naville 349
Note sur le mouvement des idées en Espagne pendant le premier semestre 1909 239
Les sujets de dissertations philosophiques proposés dans les Universités aux examens de la session de juillet. 474
Programme du concours d'agrégation de philosophie en 1910. . . 479
Concours Hugues 480
L'enseignement de la philosophie dans les Universités des pays de langue française (1909-1910) 587

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon. — 499-12-09.

B
2
R23
année 9
juil.-
déc.

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY